۱۲۴

مجدداً فهرست شد - اردلان ۱۷/۱/۶۲

تهیه شد

میکرو فیلم تهیه شد

باز بینی شد
۱۳۵۳ ع

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: شرح هدایه اثیریه — عربی

مصنف/مؤلف: متن از اثیر الدین ابهری شرح از محمد بن ابراهیم صدالدین شیرازی

خطی/چاپی: نستعلیق ۲۰ سطری

سال طبع یا تحریر: ۱۲۱۱ عدد اوراق: ۱۹۶

جزء کتب: حکمت خطی شماره: ۱۸۵

شماره عمومی .... شماره قبض ....

واقف: عضدالملک تاریخ وقف: —

طول: ۲۰ عرض: ۱۳ سانتیمتر قفسه ....

شرح هدایه ملا صدرا

بقربان سر شاه ابی‌طالب بجانی

حاشیه [illegible]

۱۹۶

تمام شرح هدایهٔ ... [illegible]

از اوقاف ... [illegible] ...
بتاریخ ... شهر رجب ۱۳۴۲
نمره مسلسل کتاب ۱۹۱۶

۸۵

... [illegible] ...

۱۲۶۰ [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله مخترع العقول الفعالة ومبدع النفوس الكلية معلق الصور بالمواد ومؤلف النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الافلاك لا الى المركز واليه بل عليه ومكون الكائنات من تغايير الامهات له المجد والثناء منه البدء والرجعى ومنه الجود والعطاء منه الاختراع والابداع والصلاة على اشرف من بعث باعباء الرسالة وسائس الامة بصنوف السياسة محمد واله المتحلين بالاخلاق المرضية المتخلين عن الادناس البشرية عليهم الصلوة والثناء دائم الحمد والدعاء وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ابراهيم المشتهر بصدر الشيرازي عفي عنهما لما تطابقت القوانين الحكمية والاصول الدينية على ان اجل الذخاير والسعادات وافضل الوسائل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتقنين القواعد اليقينية اذ هي اس نفيس يتشوق اليه النفوس الانسانية وتقشع به الغشاوات الهيولانية وبها تصير الانسان فائقا على الاشياء والاقران [illegible] غير [illegible] الحدثان وظلمات العمى والحرمان فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة من دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها وكنت شديد الاشتغال في سالف الازمان بتتبعها كثير التوجه في اوقات الريعان الى تفتيشها حتى ظهر لي مساعي من تقدمني من علماء الاعصار ووصلت الى غاية افكار مستقدمي حكماء الادوار فرقمت ما سنح لي في ركيكة الفكر اثناء مطالعتها في الردود والاحكام وجادت به فكرتي الجريحة حين اشتغالي بمباحثتها في النقض والابرام ارقاما متشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف والجمع والتاليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم

[illegible]

مساعدة الزمان ومعاندة اهل الدوران الى ان كثر التماس بعض المترددين الي من المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل اثير الدين مفضل الابهري لدي ان اكتب لها شرحا جامعا لمعان [illegible] ما استفدته من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطت من ايماءات الفلاسفة وتلويحاتهم مضيفا الى ذلك ما تجدد لي من الالهامات السماوية وتيسر لي من الفتوحات الملكوتية فشرعت فيه اتقاء لملتمسه واجابة لمقترحه مجتهدا في كشف المطالب والمقاصد جاهدا في توضيح المقاصد والمباني صائدا في طريقة التجاوز عن الذين يجمدون على ظواهر الالفاظ والاسماء ويصدون عن بواطن المعاني [illegible] ومستفتحا عين قصور قرائح [illegible] التقليدات [illegible] بالتعمق في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل الصواب وبين لطائف الافكار لا تكاد توجد في مطاوي الكتب الكبار ودقائق اسرار لا يشير اليها الحكمة الامصار [illegible] من جلب سريرته الى العدالة والانصاف [illegible] متجنب بجنب الغريزة من الجور والاعتساف ان يصحح مواضع الخطاء والخلل ويصلح مواقع القصور والزلل [illegible] والتفطن الفائق مع الامعان والفحص اللائق ولنبتدئ قبل الشروع في المقصود بتعريف الحكمة وبيان انها متعينة بتعين العقل الواهب ومفيض الجود فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب [illegible] اكتساب النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم الى قسمين [illegible] هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم حادث [illegible] صانع قادر عالم [illegible] هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشيء لا اثر لنا فيه بل المقصود معرفة نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء [illegible] تحصيل العلم به [illegible] والحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية [illegible] وذلك [illegible] ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير [illegible] فان ما به تستكمل القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف مما تستكمل به القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها هي الجنبة العالية من النفس وهذه هي الجنبة السافلة منها ولذلك يدوم الاولى بدوامها بخلاف الثانية فانها قد تزول عنها بالكلية والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين

[illegible]

ثم لما قسمت الامور الى ما لا يتعلق باعمالنا وسمّوا العلم المتعلق به الحكمة النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم
التصوري والتصديقي بامور ليست متعلقة بكيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل لحصول الوصل بالفعل والى ما يتعلق
باعمالنا وسمّوا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق بعد ما تستكمل القوة النظرية بالعلم التصوري
والتصديقي بامور متعلقة بكيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث هو كذلك قسموا الحكمة النظرية ثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية
القوام في نحوي الوجود العيني والذهني عن اشتراط المادة كالاله تعالى والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد
والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالطت منها المواد احيانا فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسمّوا
هذا القسم العلم الاعلى فانه العلم الكلي المشتمل على تقسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى لما اشتمل على علم وعمل ولما كان
هذا العلم موجبا لهذه النسبة اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولا تقدمه على سائر العلوم رتبة ومنه الالهي الذي هو في المفارقات
المسمى بالواجب اي معرفة الربوبية وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور
مادية ولكن الوهم يجردها تجريدا تاما ولا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد ويسمى الحكمة الوسطى والعلم الرياضي
والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها
واما تسمى بالرياضي والحكمة الوسطى لان النفس ترتاض به من حيث تنتقل مما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة
بين المحسوس وما ليس بمحسوس وهو العلم الاوسط وعلوم التعاليم الاربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او
ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني
هو الحساب ومنها ما يتعلق بامور مادية لا تتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا تستغني في فرض وجودها عن التغير وخصوص الاستعداد
فلا [illegible] لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في جرم [illegible] بخلاف التقعير وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه
جسم العالم من حيث ان له مبدأ حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الالهي صاحب الاشراق قدس الله
بين الحساب والهندسة بان الموضوع للحساب العدد وهو من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف
بوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا فيكون الموجود [illegible] ولا يحتاج الى مادة من حيث هو [illegible] الوهم ولا في العين
فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلى هذا افارق الحساب الهندسة
بما ذكره [illegible] على التقسيم المشهور دخوله في ضابطة العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي [illegible] العلم الاعلى المحاطة بالكلية
[illegible] ضعف الواسطة [illegible] فظهر بما ذكرنا طريق استخراج [illegible] الطرفين والاوسط اذا كان مجهولا [illegible] الباقيين اذا كانا
معلومين وفي [illegible] يستقل [illegible] الاستخراج فعلية بالعلم الارثماطيقي [illegible] لطف منه

٣

[illegible]

خرج منه كثير من تقسيم الوجود ولم يترك على صحة التجرد دخل موضوع الحساب فيه فان التقسيم المشهور هو ان الاجود في تقسيم العلوم [illegible]
موضوعه نفس الوجود قال لان العلم الاعلى والذي ليس موضوعه نفس الوجود [illegible] شرطه فرض وجوده [illegible]
الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي والحكمة العملية
التي موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات فهي ايضا تنقسم ثلثة اقسام لان التدابير البشرية
السياسات الانسانية [illegible] لا يخص شخص [illegible] فقط او لا الاول هي الحكمة التي بها [illegible]
الاخروية كاملة وتسمى علم الاخلاق والثاني [illegible] لا يخص شخص [illegible] بهيئة الاجتماع [illegible]
بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول تسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جملتها [illegible] القسم الثالث [illegible] لان المدنية
تنقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وسمى الاول علم السياسة والثاني علم النواميس وقد وقع في
الحكمة النظرية مثل هذا [illegible] لافلاطون كتاب في المجردات والالهيات
فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو [illegible] كتاب في ذلك ولكل منهما كتب في سياسات الملك وقد صنف المعلم الاول
كتابا جامعا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه كتابا جيدا فيه سماه كتاب الطهارة [illegible] المحقق الطوسي
فهذه هي اقسام الحكمة الاصلية والحق ادخال المنطق في الحكمة وجعله من اقسام النظرية كما فعله الشيخ الرئيس [illegible] موضوع الحكمة
بالموجودات العينية [illegible] تقسيم الوجود في الامور العامة [illegible] الامور العامة [illegible] موضوعات
من المحمولات [illegible] دون المبادي [illegible] الموجود [illegible]
الوجود الممكن بما هو ممكن والامكان كما نص عليه الشيخ في الشفا وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي
وتقديم الاول لكونه آلة للثاني وتاخير الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات والتعليم التدريجي في الحركات الى المعقولات
ومن ان سهل الاقرب الى الاصول الابعد اقتضاء التعليم الاول [illegible] اعرض المص عن الحكمة الرياضية لا تبتنى لاشتمال الاكثر على الامور
الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوث عنها في الهيئة [illegible] اقسام الحكمة العملية [illegible] لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها
على الكمال [illegible] تفصيل [illegible] ذلك بان كون الامور التي [illegible] عليها مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع
في نفس الامر [illegible] الدوائر والخطوط والنقط التي تتعين بالحركة كالمناطق والمحاور والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في

عدة مواضع من كتبه صرح بان هذه الامور كما توجد في الجسم بسبب القطع كذلك توجد بالحركة وكون ادراكها مما يتعلق بالة الوهم

ولها معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ينافي ذلك فضل العلم الذي يبتني عليها مع انه يشتمل على

كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهي والطبيعي والخلقي على ما ذكره بطليموس في صدر كتاب المجسطي من العقل

عن هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان على دقائق صنعه تعالى في الوجود ولطائف حكمته في خلق السموات ...... نقص عظيم وانه سد

لطائف الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد العلمين الرياضي والطبيعي على الاخر في الشرف والفضل فكل قد مال

الى طرف لحجج مذكورة في اسفارهم والحق ان الحكم الجزم بتفضيل احدهما على الاخر غير سديد بل لكل واحد افضل من وجه لان

الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدا للحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر

والجوهر اشرف من العرض والعرضي والثاني ان فيه ذكر القوى الحالة في الاجسام لهما التاثير والعلية والكلية ولواحقها معلولة تابعة للقوى

الجسمانية والمتبوع افضل من التابع والثالث ان الطبيعي لا يغلب بعطلة الكم والرياضي يعطل الان ومعطل اللم افضل

والرابع هو ما ذكره من ان الطبيعي موضوعه واحوال موضوعه امور متحققة في نفسها والمتعلقة بالاتيب والحساب والهندسة اكثرها مبني على

التوهمات والامر المتحقق الذي له وجود في نفسه اشرف من الاوهام والخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة وام

الفضائل والنفس هي العالمة الماسحة وهي ام الصانع ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات المبدا الاول ووحدانيته وبمعرفتها الحق ان يقع عليه اسم الحكمة ولذا اتفق سائر العلوم فان العلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي فهو اشرف من

الطبيعي لوجوه اخر منها انه قرب الى الامور المجردة عن المواد بالكلية فهو واسطة الى الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال

الوهمية والخيالية غير متناهية والعقل هناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواس ومنها ان الامور الرياضية اصف

والطف والذ واتم من الامور المكدرة الحسية ومنها قلة التشويش والغلط في البراهين العددية او الهندسية بخلاف

الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي والطبيعي من جهة ما هو شبيه دامس لا باليقين لا الاول فلكونه ما وراء

مدركات الحواس بالكلية واستعلائه عن احاطتها به واما الاخر فلتغير حال العنصر وخفاء حال المعنون بالاغشية الجسمانية

على العقل لتسلط الحواس على ادراكها ولو دامت في احصاء فضائل ذلك العلم وما فيه من العجائب والغرائب لادى ذلك الى

تطويل بالغ واما ما ذكره شيخ الاشراق انه كان في الزمان القديم من لدن الصبيان الاشتغال بالعلوم الرياضية واستدل له

بكلام الحكيم

قال بطليموس .... العلم على غيره ..... على الالهي ..... بالاعانة على العقل ..... العقل .... الامور المادية لكونه متعلق ..... وتحرك ذاتا .... غير ..... الطبيعي ..... حركة النقلة ..... الوسط .... الوسط ..... الاجسام .... الفاسدة ولا قبوله وسائر الانفعالات والا ... نفعالات ..... ادراك

بكلام الحكيم بقراط لما راى الاشتغال بالعلوم الرياضية في اخر عمره ولم يتيسر له ذلك للهجوم الواقعة التي قتل فيها عليه السلام حضر

النزع انا كنت مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة ولم افرغ للنظر في الرياضيات لشدة اشتغالي موقوفة

بهذا فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية الا من العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلق الفلسفة لا يراد بها الا

المفارقات والمبادي والابحاث المتعلقة بها ولا شك في افضلية هذه العلوم على الرياضي وعلى سائر العلوم وكون الصبيان كانوا

ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل على خساسته بل هو علم عظيم شريف وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون الخيال فيه معاونا والمتسلط

على الصبيان هو الخيال والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم وتتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق وليقتصر

ذا فاقول من سبق على شرح ما سوى المنطق وهو القسم الاخير من هذا الكتاب مستعينا بمفيض الحق وملهم الصواب

القسم الثاني في الطبيعيات التي هي احد اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغير و

عرفوه بانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الجوهر الذي صورة جنسه ليس هو الموجود لا في موضوع

الموضوع اذ لو كان هذا الموجب لكان فصله المقسم مقوما للحقيقة ومقررا للماهية من حيث هي هي وذلك لان الفصل المقسم

لا يحتاج اليه الجنس في تقومه من حيث هو هو لانه خاصة للجنس ... الجنس عرض عام له ... لم يوجد ... بالفعل فانه لا علة

المفيدة لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل فاذا كان تعينه الجنس هو الموجود بما هو موجود مع

قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله الذي يحصل وجوده يقوم ... اذ ... الوجود لا غير ولئن لزم من انعدام شيء من افراد

هذا النوع انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجوهر كلها واجبة الوجود تعالى عن ذلك علوا كبيرا او لا يتقدم الشيء الموجود بالفعل

يصح لان يكون عنوانا لحقيقة الجنسية حتى ... في عدم صدقه على الواجب تعالى ... التخصيص الشيء بالممكن ... الفخرية

الا لكان كل من علم ان شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن ان تعقل شيئا من الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب من صورة شيء

مجردة عن مادته في صورة الجوهر جوهر كما ان صور الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات وماهية الجواهر

ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه لا كاجزائه فاذن نوع الجوهر الذي يصلح ان يكون الجنسية ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية

اذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجوده في الخارج لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في

الاعيان وليس اذا كان في العقل فقد بطل ان يكون ماهيته في الاعيان ليست في موضوع بل المعقولات الجوهر جوهر لانه موجود

کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتاب

لانه موضوع بالمعنى المذكور اي قنية اذا وجدت في الخارج تكون لا في موضوع كالمغناطيس الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد
بالفعل في كونه جذابا للحديد اذا صادفه الحديد فقوته جذب الحديد سواء وجد في الكف او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا
المعنى على الانواع التي تندرج تحته يكون لذواتها لا لعلة ظاهرا هو شان الذاتيات مع انها لا تعلل وكذا حمل كونها موجبة
بالفعل الذي هو جزء من كونها موجبة بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون بسبب لان حقايقها امكانية لا تكون موجبة الا
بسبب واذا لم يكن حمل الموجب بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالي التي المقولات العشر الا بسبب لا يحمل الجنس الذي لا يعلل فلم يصر كيف
باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشي واللا يصار باضافة معنى ايجابي اليه وهو قولنا في الموضوع جنسا لا عرضيا بدليل واذا هو جعل في
تقرير مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض عام في مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني لان الجوهر الذي يصدق
عليه انه موجب بالفعل في موضوع وتصدق عليه الة وكذا الحد الذي لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب ذاته وعرض باعتبار وجوده في الذهن
ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء فمفهوم العرض
انما يعرض لجميع المقولات في الذهن وليس منها في الخارج ولا ما اورد من انه على تقدير كون الصور العقلية جواهر او عرضا يلزم
كونها جوهرا او كيفا فيندرج تحت مقولتين لصدق حدهما اقتضاء القسمة والنسبة عليها فيندفع بانه لما اريد بالكيف حقيقته
حقيقته التي في حقيقتها بحيث لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من
عوالي الاجناس كالجوهر بالمعنى المحقق له جنس على هذا باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء في
العرف وهكذا القياس في باقي المقولات ولذا اريد به عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف و
لغيرها في الذهن على نحو ما مر في معنى العرض فلا تنافي بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا
تقرير كلامهم على وجه لا يتوجه عليه الابهام واعلم انه ليس معنى قولهم ان الكليات الجواهر جواهر ان الكلي الجوهر الذي في الذهن وله محل مستغن عنه
هو الذهن فانه قد تزول عنه صور الجواهر وتعود اليه ويكون بحيث لو وجد في الخارج لا في موضوع وما في الذهن في موضوع
كالمغناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة ويجذبه اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فانه مغالطة
في باب تصنيع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي وجد في العقل لا يتميد وجوده في الاعيان
واستغناؤها عن موضوع والمغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد بالكلي الطبيعي الماهية بشرط لا

والمعقولات من الجوهر ولذا كان عرضا بحسب خصوص الوجود الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب ماهيته بان ماهيته شانها ان توجد موجودة في
الاعيان لا في موضوع اي انها معقولة عن امر شرط وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل بالمغناطيس انما يكون باعتبار
ان ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا للحديد بجذبه
فجذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف ومع الحديد بل هو في كل منهما الصفة بلا تضاد وهو انه بحيث من شانه جذب الحديد فان قلت
قد صرح الشيخ في الالهيات الشفا بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب ماهيتها وان صدق عليها الجوهر صدق اللوازم التي لا تدخل
في ماهية الملزومات فلا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى ما لا نهاية فاذا لم يندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شي
من انواع المقولات التسع العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم عن مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع قلت
لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى من الاعراض لصدق عليها مفهوم العرض
اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت شي من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفا
هذا والموضوع لكل شي على ما يؤول اليه محصل كلام المحصلين من المتاخرين هو الذي اذا قيس الى ذلك الشي لا يكون متقوما به ...
اي من حيث ماهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لم تكن موضوعا بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث ماهيتها
موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي وساير الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا والمراد من الامكان في تعريف الجسم الامكان
بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك وهو لا ينافي قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل وقد ما دلس الا انه
الفرض التقديري تخيل طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات وقال الامام الرازي المراد من الامكان
المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادي لئلا يخرج ما لم يكن الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة
وما يكون حاصلا لا على طريق الوجوب كالاجسام المضلعة فان لنفي الكرة المتحركة تتحقق فيها قطرا بالفعل اشد اقوى اتحاد لنفي الجسم
هو جسم ما لم يكن من شرطه ان يتحرك ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل ربما فيه وذلك من حيث التناهي وجنبة التناهي
ليست بعينها حيثية ذات الجسم وحقيقته ولا كتاج الجسم في كونه جسما الى كونه متناهيا بل الحكم عليه بذلك بعد قيام البرهان بجنبه
الكرة كما صرح به الشيخ في الشفا لتشغب بوسطه المحور او خطا اخر وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة ابعاد السطحية والخطية لا انها
متاخرة عن ماهية الجسم ووجوده بل الجسم في مرتبة ماهيته صالح لان ينتزع منه هذه الابعاد الثلثة مع قطع النظر عن كونه متحركا او ساكنا متناهيا

او بغير متناه فالابعاد المعتبرة في الجسم اوان حوزه في الجملة هي الابعاد المتقاطعة المفروضة فيه لكن الجسم لا الابعاد السطحية الخطية التي تكون في المكعب
وانشالها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على السطحين المتلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لا يقال يخرج بقيد الجوهر لانا
نقول نعم هذا يمكن ان تؤخذ في التعريف معه ما فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور لا احتراز عما ذهب اليه بعض المتكلمين من تركب السطح الجوهري
ولا انقضاء تمام الحد كما اشعار بان المعتبر في الجسم قبوله للابعاد على هذا الوجه وان كان قبل الابعاد كثيرة لا على هذا النحو وانت ادراك وعرض صاحب
المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابلة لفرض الابعاد الثلثة فيها
والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية
فيها لا يقال الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يكون له حيز للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي يتحقق
الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي يتحقق الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فاذا
القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب ان يكون قابليتها للابعاد يتوقف على تلبسها بالصورة لانا نقول
القبول هنا ليس بمعنى القوة والاستعداد بل بمطلق الاتصاف وهذا النوع قد يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع
الفعلية وهو من خصائص الهيولى لا المعنى الثاني ونهج الابعاد وفرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل صورة الابعاد في الخارج
على وجه ما كما استعمل والمعتبر في تحديد الجسم هو ذاك ولهذا التحقيق تعقيم عليكم ان جسمية المكعب ثبتت بواسطة الابعاد الحاصلة فيه
في الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية لا يجوز فانا نقول
البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا وتركبه من الهيولى والصورة والجواب
انهم كثيرا ما يعبرون في الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحد
المشترك وفي حد الرطب انه قابل للاشكال بسهولة وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات وفي حد الهيولى الجوهر المستعد
فقد عبروا بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مباديها التي هي الفصول الحقيقية فليكن القبول او الصحة او الامكان المذكور في
تحديد الجسم ايضا من هذا القبيل وهو مرتب على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري فالبحث عنه
اما على وجه يعم قسميه او يختص باحدهما والاحوال العامة احق بالتقديم لكونها مبادي للاحوال الخاصة ولانها اعرف عند
العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو

مقدم طبعا

مقدم طبعا وشرفا اولى من خلافه **الفن الاول فيما يعم الاجسام الطبيعية** وتبين له استاع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول
ما يسمع في الطبيعيات ويلاحظ ساعة في ساير ها **وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في ابطال الجزء**
الذي لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتألف من اجسام او مركب تألف من اجسام متشابهة كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام
اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة وكل منهما اما متناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق وبكل واحد منها ذهب ذاهب وذهب المتكلمون والجمهور الحكماء الى
اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق الباقية وهو انما يتم بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا ووجود الاوضاع
بالاستقلال الذي يقال له الجوهر الفرد وطا صدر لتفصيله في التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى الا ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم عنه
لا ابطاله في نفسه طاء المحاشي التجريدية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث الهيولى والصورة والتلازم من مناهج العلم الاعلى
ذكر في المص لتحقيق ان الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايراد في صدر هذا الفن ولا التفات الى ما قيل ففيه صعوبة ومن
جملتها ان الطبيعي اولها بان الجسم جوهر له وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان بطلان الجزء في قوة قبول الجسم انقسامات
لا الى نهاية فيلزم عليه ان موضوع المسئلة يجب ان يكون اما عين موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما تبين في المنطق و
موضوع هذه المسئلة ليس كذلك ولان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات في نفس الامر والجوهر الفرد بخلاف ذلك ولان البحث عن كون
الاشياء او عدمه انما يختص بالعلم الاعلى وفي غيره من العلوم الجزئية ويمكن ان يرد عليه شيء اخر وهو ان الاتصال لما كان مبدأ الفصل
الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو بسيط وقبول الانقسام لا الى نهاية هو موضوع العلم وما يتوهم عنه يجب ان يكون من مسائل
ذلك العلم المفروغ عنها فيه فمن هذا عرف ان الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث
العلم الالهي فمسئلة الجزء على اي تقدير يجب ان يذكر في اوايل الطبيعيات على سبيل المبادية لا على انها من المطالب فيه اللهم الا ان يستدل
به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقوله ومنها وقد ادلى للكل على ابطال تركب الجسم عن الاجزاء التي لا تتجزى
وتبيين احدها قوله لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا يخلو اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي
الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة
والتداخل وهو اتحاد الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة والحجم في الابانة وقوع اجزاء العالم في حجم خردلة وتداخل الوسط
في احد الطرفين لا بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم بما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يفيد

جملة ولهذا فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هذا خلف فثبت كونه مما نعا

من يلاقيهما فاما ان يلاقي الوسط احد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم

والغرض هنا بان ما به الملاقاة هو الطرف الخارج منه فيلزم التعدد في اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام والجواب عنه بان ما حل فيه

احد الطرفين غير ما حل فيه الطرف الاخر والا لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو مع بالضرورة فلا بد ان يتميز من

ذاته شي غير شي فيكون منقسما اذ لو وجد ذلك الوجهين الاول انه ان اريد ان المحلين متغايران بالذات تغايرا ان الخارج في

الوهم فذلك باطل الاول فقط والا اذ ثنا فيستلزم انه يجي حلول الاطراف في محالها حلولا سريانيا كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران

ولو بالاعتبار فلا نم تستلزم انه يفرض فيه شي غير شي ولم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتعدد بحسبه المحل عند العقل امرا غير

مستلزم للانقسام ضرورة ليفرض فيه شي دون شي والثاني انه يجوز ان يكون بعض الاطراف بان يكون موضوعا لاحد الطرفين

لما كيف والحلول السرياني اذا لم يجب في تمام الجزء جزء لم يمتد فلا يجوز بعض من المحل مختصا بحلول احد الطرفين وبعض اخر بحلول الطرف

الاخر واذا كان حال الممتد كذلك في عدم الامتياز فحال ما فرض غير ممتد بطريق اولى فالاولى في الجواب ان تغاير الطرفين

في الاشارة مستلزم بطور فرض شي دون شي بداهة والمنع هنا مكابرة والثاني اخر الدليلين قوله لانا نفرض ما في

على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما بالاسر او من كل واحد منهما

شيئا او لا والكل مح والا لم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين الاخيرين فيلزم الانقسام

في هذا النحو لان الاتصالات هنا ترتقي الى عشرة بعض الشراح لا نعدها وترك اتباع فعليك بالتطبيق او

بالمراجعة اليها ان شئت وعلم ان الاصحاب القائلين بالجسم جزءا قوية على اثباته سوى ما ذكره المص الا انه اقصار منها

مجيئين حقيقة المؤنة حيث لا يثبت شي منها على اثبات الدائرة والمثلث واشباههما وعلى حركة الجزء او شي اخر ولا باس

بذكر بعض منها لتشحيذ الاذهان الناظرين وتحريك لخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتني منها على الاصول الهندسية

فالاول انا اذا فرضنا مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر

مائتين بشكل العروس فلا يكون مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعيها وليس للمائتين

جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق انه ليس كسر محقق اذ مركب مربع صحيح الكل فلا يتعين العدد الاصم الجذر جذر

الواقع فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد مثل تلك القاعدة فقد رفع الواقع برهان ذلك ان استغفارهم في ثانيه الاصول ان

مربع كل عدد وليس في من نوع قسمته ومضعف ضرب احد القسمين في الاخر اذا قهد هذا فنقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا مثلا

فمربع الثلثة عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون اقل من الثلثة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر كان اقل من كل منهما ثم اذا

ضرب الستة في الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الاصل فاذا جمعنا هذه الكسور الست مع مربع الكسر الاول امتنع ان يحصل منها

عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والبيان في مجرد الكسر واضح فان قيل الحجة تبتني على امكان وجود المثلث

القائم الزاوية ويثبتوا الجزء ينكرونه بل يقولون ان المبصر خطوطه في الدائرة والمثلث ونظائرهما من الاشكال وانما هي اشكال

مضرسة بحسب الواقع وكما نقل عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ

طبيعيات الشفاء من مذهبهم فنقول ذلك المربع منقسم الى مثلثين قائمي الزاوية فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه

والثانية ان مربع قطر المربع بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذ ثنتي بالتكرير صارت ضعف لمثل اثنين

في الاصول ان نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر مثناة بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد لم توجد في الاعداد نسبة

يكون مثناها هو الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى ضلعه غير التي تحصل في المقادير دون الاعداد وهي ما تتحقق بين مقدارين

لا يوجد لهما عاد مشترك اي امر يفنيهما باسقاطه منهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث يشترك الواحد العاد للجميع فيتحقق

النسبة الصمية الاجسام ودليل القطعي والثالثة انه لو وقعنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء

كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا جررنا طرف الوتر في احد الجانبين جزءا واحدا فوجب ان يتحرك الطرف الاخر اقل من واحد اذ لو

كان واحدا صار احد الضلعين ستة والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه باقيا على حقيقته جذر خمسين فبطل الانقسام والرابعة

احد ضلعي القائمة اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة بشكل العروس واقل من الاربعة بشكل الحمار والخامس ان اقليدس

برهن في عاشرة اول الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب الخط من اجزاء وتر عدد لزم انقسام الجزء الوسط والسادس ان اقليدس

في ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخطوط من ثلثة

اجزاء وقسم على النحو كان احد قسميه اثنين والاخر واحدا او الحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان

يكون قسمته لا على النحو قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتني على الجزء

المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء الا ان طريقه ان نتخيل خطا مستقيما

متناهيا يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف

المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط

الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض

فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لما ذكر الى

القياس اثبات الكرة انتهى قلنا نعم اثبات الدائرة والكرة واشكالهما بطريق الحركة انما يبتني على اصل الاتصال على ما نص عليه الشيخ

الرئيس وغيره وما يعتمد عليه في الوقف من امر الفرجار لا يثبت به الا الدائرة الوهمية ولكن لا ينحصر طريق اثباتهما في الحركة بل للعقلاء

طريقان اخريان لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفاء والنجاة بعد نفي الجزء اثبت الكرة اولا بطريق مبني على اثبات

الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسيط من الاشكال ليس الا الاستدارة ثم بين بها الكروية على المخصوص لان شكلا ما لازم

له من الاشكال البيضية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز وتقدير في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا

ثم اثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة ثم اصحاب الجزء يلزمهم القول بوجود الدائرة فانه اذا فرض

الشكل المستدير المضرس وكان موضع منه منخفضا في موضع حتى اذا انطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى

نقطة في المحيط استوى على شيء موضع كان اطول ثم اذا انطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم

حفرة بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه قبل ان يحفر وذلك لان لا يتصيب بل يتقرب فرجة

فليتدبر في الوجه هذا التدبير بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية فوق الفرج انقسام بلا نهاية وهو خلف على مذهبهم انتهى كلامه ولا يحتاج

الا الاتصال ابطال رأي من ذهب الى تناهي الاجزاء ببراهين اخرى كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث يلزم مساواة الاقطار

للاضلاع لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع

وان وسع الجزء ساواهما وهو غير باطل ما ذا الاقل فانقسم ومن جهة الحركات كما اجتمع الحركة جزء بين احدهما فوق احد طرفي

اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر وكلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على منقطع فانقسم الجميع ومن جهة الساعات والمعلى

كقولهم انه من المعلوم ان للشمس مسامتات بلا ظل في الظل مع الجدار مشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اذا تحركت الشمس فاذا تحركت

وذلك

جزء لحركة اقل والا لكان ما مسته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وقولهم انه لو فرض سطح من اجزاء لا تتجزى لكان

الوجه الذي يحاذيه ونيرا غير الوجه الاخر الذي لا نير الا فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا القيت

حاذت احدى وجهيه استتار بهما ذلك الوجه دون الوجه الاخر ومبنى جواب القائلين بالجواهر الفردة على ان الجسم اليس لم يتناه

فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم تناهي القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما

غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه ولم يعلموا ان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية

بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهية وجوهها في التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما

اقسام ما لم يقسم واذا قسما صار لكل منهما بحسب العدد حكم واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا

لا نهاية ولا ما قال بعض المحققين في هذا المقام ان كل المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان المجموع غير

متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا لا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية مع نصفه ونصف نصفه

وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل من انه

اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالفعل فاذا انضم بعض منها الى بعض منها اخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما

فهكذا اذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا واما ان انصاف الذراع المتداخلة

الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة من

جانب تكون متزايدة في الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق و

التضعيف وغيرهما لكونها مرتبة على ما صرح وضعف الى لا يبني على ابطال الجزء انما يتبنى على اشكال غير المربع و

المثلث القائم الزاوية ما يذكره المتكلمون فان وجوه في قوة تصال الجسم كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق النحرير في

شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه وان

الانفراج بين الساقين يتفاوت الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده اصغر وكما في الشكل الثالث الشكل الثاني من الفرجة فرجة لو تركب الجسم

مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا تتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلثة خطوط

متناهية يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطرا للمحدد واحد فانه خط اب والاخر

فاذا وصل بين نقطتين ابه بخط اب لكان مارا بالمركز وملاقيا بالمحيط في الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط متصلات فيكون مركبا
من ثلثة اجزاء وهو باطل قال السيد المحقق اصح هذا الوجه ما يفهم من كلام الشيخ في عيون الحكمة والالهيات الشفا حيث استدل على
بطلان التركيب بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلا مساويا للضلع وانه محال ثم نقل منها وجها اخر
على نفي الجزء والعجب ان مبحث الجزء غير مذكور في الالهيات الشفا فضلا عن ذلك الدليل او غيره وما يظهر من اجوبة كتب
الشيخ كطبيعيات الشفا وغيرها ليس الا انه فرض سطحا مثلا مركبا من خطوط جوهرية ليس بينها تركيب من اربعة اجزاء فيلزم
مساواة القطر للضلع مبني على ما ذكرناه فانه على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري قطرا
لمربع سطحي الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عددا واعلم ان النظام من المعتزلة وافق الحكماء في قبول
الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل فيأخذ تلك الانقسامات حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان
ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اه وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف من اجزاء متناهية وهو
في ضمن جسم اخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها احاد متناهية امكن ان يركب منها حجم له اجزاء
مقدارية متباينة في الوضع ثم يتمم تناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام في حجمه
الى حجمها اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية
كما سيجيء فلو لم تكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو ممتنع
واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم في التاليف لا يوجب كون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد
الى الاحاد لجواز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية
في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين
القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصف وليست نسبة وتر تلك الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون
نسبة الحجمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا
واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يكفي في ذلك مع تناظم ا
الخطين المحيطين بها على نسبة ازدياد فيه وعند هذين الامرين فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان

الجزء

لجا على السند الالان المعترض التبه على فساد ما صوره المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسم عنده مركبا من الاجزاء التي
لا تتجزى فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا تكون صماء فان الفرق بين الاعداد والمقادير
انما هو بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت
منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات في احديهما ذات وضع وفي الاخرى غيرها ونقل انه الزم اصحاب
تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة النظام لهم بانه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا تقطع
مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز اخر وانتقاله من غيره الى غيره
فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فاربكم القول بالطفرة ثم الزمهم النظام بان كون الجسم مشتملا على
ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غير متناه فالزمهم بواسطة تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب
تناهي الاجزاء بتجزية الجزء القريب من القطب الى ان عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطا من البعيد والزموا
البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يمكن ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها فالتزم الشنيع بين الطائفتين
بالطفرة والتفكك وسائرهم هو الا السكون المتحرك في طول السريع البطيء اذا تحركا لان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء
لا ان يقطع جزءا او اقل او يسكن كا بسبب في الاول والثاني والانزم عدم المحقق او الانقسام فتعين سكون المتحرك
وقد التزموه كما التزموا التفكك الرحى فالوا ولطافة ازمنة التفكك في الرحى والسكون في المتحرك لا يشعر بهما الحس ولم
يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك والسكون الى زمان اللصوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دائرة الطوق الى
اجزاء دائرة القطب او كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف بكثير من زمان
التفكك والسكون لحكم الاربعة المتناسبة فيجب ان لا يحس باللصوق والحركة اصلا ولا اقل من نحو كذا او نار الجلال ثم اعلم ان
في اصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكا منها ما ذكرنا في مساواة الخردلة للجبل وكون كل منهما غير متناهي المقدار
ومنها لزوم تغشية وجه الارض بحبة ولا يخفى دفعه وسخافته ومنها انه لو كانت القسمة غير متناهية لكان قطع المتحرك مسافة كجانب
لا قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف
الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان الانصاف المقطوعة منقسمة لا نهاية فيها فرضا لا وجودا وفصلا ومثلها الزمان الذي هو مقدار

الحركة الواقعة فيها ومنها انه يلزم ان لا يدرك سريع الحركة جدا البطيء جدا اذا تحركا في جهة واحدة على سمت واحد وكان الابطأ آخذا
بيان اللزوم انه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى نقطة كان البطيء فيها اولا قطع البطيء في ذلك الزمان بعدا
اصغر من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطيء بعدا اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة
اخرى وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتحرك لا يتصف في اثناء الحركة بوجود انات من افرادها فيه الحركة في الخارج قطعا كما تحقق
فلا يتصف المتحرك كان يجب في الخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما في الخارج اصلا فتدبر ومنها انه اذا
تدحرجت الكرة على البسيط المستوي يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه تشافع النقط وتركب
الخط منها او نحوه بان يقال مماسة الكرة للبسيط في حال الثبات وكذا يكون وان كانت بنقطة لا غير لكنها في حال الحركة انما
هي بخط ولا غير قار متدرج الاجزاء وفي كل آن من الآنات وان كان مماسها بنقطة ولكن الانات كالنقط وجوده
بالوهم والفرض لا بالفعل والقطع فالاستدلال بتوالي الانات على توالي النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الا ان
التنازع فيه كالتنازع في النقط فان الحركات والازمنة كالاجسام في الابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزأ والى السبيل الا ان
في الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة في الخط واما ما وقع في المحاكمات النقوية لدفع هذه الشبهة ما في بيان زوال الملاقات لا
يكون الا بالحركة وهي تدريجية لا آنية فلزوم تشافع النقط والانات ثم اذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول
الانطباق على نقطة اخرى في آن يليه زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزأ لا يكون لزوال الانطباق اول فلم يلزم تجدد وقوع
ما بان المحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تشافع النقط ثم بعد عدم نقطة وتحقق نقطة اخرى وكذا الحكم في تشافع الانات
وكلاهما ليس شيئا لا الاول فلانه لما وقع الاعتراض بان الانطباق الاول في آن والثاني في آن آخر بينهما زمان فتوجه السؤال
بانه كيف يجوز المماسة في ذلك الزمان بين الكرة والسطح اهيهما تلاق ام بينهما تفارق والتفارق بين البطلان وان شئت
فافرض الكرة من حديد او جسم في غاية الثقل لا ترتفع عن السطح الانطباق فرض عدمه والا التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان
فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون الا في آن فينتقل الكلام
بين آن وقعت فيه الملاقات الاولى وهذا الآن ونعود الشقوق بعينها من رأس والكل محال وكذا القول في توالي
الانات كما زعمه المتكلمون فلم يبق مجال الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني فلان تجدد النقط و

اجتماعهما في

اجتماعهما في الزمان بتجدده يكفي للاستحالة وان لم يكن اجتماعهما في آن فذلك امر مستحيل لاستلزامه انقسام ما فرضته المقدار شيئا
ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني وما يتشبث به القائل بالقيام عليه برهان من ان المتجددات بحسب الزمان
من الحوادث وغيرها مجتمعات في وعاء الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقط الآنية من هنا في آن مجتمعة في
الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الانات اللازمة لها على اي وجه كان مستحيل في ذاته ولا نطيل فيها على الحركة
المنطبقة على المنطبق على المتصل الوحداني لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المنطبقين مركبا
من الاجزاء الممتنعة الغير المتجزية امتنع ان يكون الآخر لكنه مركبا منها وقد ثبت القول بالجسم وعدم تألفه من
الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة ومنها انه لا يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات ان كان
متناهية فينقطع الانقسام ولذلك كان غير متناه فيرد ما يرد على النظام وجوابه ما سيأتي الاول والقول بالتناهي
متعينا بالوقوف عنده حد لا يتجزأ وفي جميع الاقسام وكذا بالتناهي الذي لا يقف الا باللاتناهي الكمي فهناك مغالطة
باشتراك الاسم ومنها ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالاجزاء او ما في حكمه واجيب بمنع استلزام اللانهاية
الحاصلة في حصول الاطراف لكونها حالة في حيث القطع والتناهي ومنها شبهة يتوقف انحلالها على تحقيق حقيقة الحركة
كما سيجيء انه ثم فانتظره فيغنيك كالاستلزام حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائه من المسافة و
كون الزمان مركبا من الانات لكون الحركة منه غير منقسم مع انفصاله عما قبله وما بعده اما ان يتساوى التقاطع المتحرك
بالمعدوم فاذا انعدم وجد آن آخر منفصل عنه متى ما ذكره الى ان حركة النقطة بالحركة ما هي في نحو حد ما يلزم الاحيان
غير منقسمة وانقضاء عدم الآن في آن يليه يلي الانات المستلزم لتركب الزمان من غير المنقسمات وكذا احداث
الاتصال في آن بين آن الوصول كالانطباق والانحلال وكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو
المبدأ ولا في آن آخر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ وعدم التفاوت في شيء من المتحركين سرعة وبطأ
اذا اتفقا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانها في اين فيكون كل منهما مساويا لا يوجد
الآخر ومنها اشكال طرفة الزاوية وهو من فرض شبهة في هذا المقام وهو انفراج الزاوية الحادثة بين الدائرة والخط
المماس لها على طرف قطر من اقطارها اصغر من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما بين عليه صاحب كتاب الاقليدس

في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك الخط المماس يتحرك في جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس
منه حركة ما فاي قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان تصير اولا مثلها وهذا هو المطلوب بعينها وبوجه
آخر ان الزاوية الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما في تلك المقالة ايضا فلو تحرك القطر اذا حركة مع ثبات احد
طرفيه لتصير تلك الزاوية منفرجة فبدون ان تصير قائمة لازديادها بما هو ازيد مما ينقص به من القائمة عليها وبوجه آخر الزاوية التي بين القطر
والخط المماس للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس في جهة المركز مع ثبات
نقطة التماس حركة ما تنفك عن التماس الى التقاطع فتصير القائمة اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان تصير مساوية لها وبعكس ما قلنا
اذا فرضنا الرجوع في ذلك الى موضع التماس كما كان اولا من دون وقوع تلك الزاوية في مساواة زاوية القطر والمحيط تصير قائمة
كما لا يخفى وقد استصعبت الاذكياء حتى هذا الاشكال وذكر بعضهم في التفصي عنه وجوها غير سديدة وذكر الاستاد سيد الحكماء
وسند العلماء المحقق العلامة [illegible] في التعليقة على وجهين في دفعه [illegible] نترك احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الذيل لمن
اراد الوقوف عليه فليطلب من بعض كتبه وام [illegible] له فاورد ما الآخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار
انها سطح واعتبار انها احيط بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني اقول
لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذا العكس فانه اذا انطبق المستقيم من المستقيم
الضلعين على المستقيم من مختلفتها فاما ان يقع المستقيم الآخر بين المختلفين او خارجا عنها اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم
المستدير فلا تنطبق المستقيمة الخطين الضلعين على ما هي مختلفتها وبالجملة تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين بالاستقامة
معا وكون احدهما مستقيما والآخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالماهية النوعية وتباين افراد احد القدرين المختلفين
بالماهية لا يقع في طريق الحركة في الآخر فان [illegible] المحيط بالحركة مثلا لا يساوي شيئا من المراتب مقدار المستقيم وبالعكس
وكذلك المزاد في السطح بالحركة لا يبلغ شيئا من حدود الحركة مساويا للاجسام وبالعكس فلكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا
تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك
النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ مساواة شيء من افراد النوع الآخر ولا تكون
تلك الافراد واقعة في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدأ والمنتهى انتهى اقول الازيدية وكذا الانقصية تقتضي بالاشتراك

الازيد

الاسم او بالحقيقة والمجاز على ما تحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة تكون عددية
يعبر عنها باسمه احدهما من الآخر بان يقال هذا المقدار من ذلك المقدار مثله او ربعه او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك
وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الآخر مع شيء زائد وعلى ما تحقق بين مقدارين لا يمكن
ان يقال لواحد منهما انه كم من صاحبه وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع واحد بل قد تحقق بين
مقدارين مختلفين نوعية ولهذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط
المستقيم والخطوط المستديرة بالفصول المنوعة عندهم اذا تمهد هذا فليس للقائل ان يقول اذا اتصفت كل واحد من منفرجة
الضلعين ومختلفتها بانها ازيد او انقص من الآخر فلا بد ان يكون بحيث يمكن ان يتصف بالمساواة معها اذ الزيادة عبارة
عن كون احد الشيئين مشتملا على مثل الآخر وشيء يزيد عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدار ما اعظم من الآخر بدون
ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة تتحرك بحركة الفرجار الى ان تبلغ نصف الدور فتصير اعظم من
القطر مع انها كانت اصغر منه من دون ان تصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية له فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق
واعلم ان ما ذكرنا وان كان مما اتفق عليه المحدثون من ان بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست
[illegible] على شكل واحد لا توجد نسبة اصلا لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء ومنهم ارشميدس على ان بينهما تحقق النسبة
لكن لا مطلق النسبة بل الصمية بوجه يتصف بالمفاوتة تفاوته لا بعينه دون المساواة وسائر النسب العددية وما يلزم من ان النسبة في التقاء
والتجانس يكون المراد منها العددية فقط دون الصمية **فصل في اثبات الهيولى** اي جوهر ليس في نفسه واجدا للاتصال
ولا لانفصال يقبل الصور الجسمية التي هي المتصل الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى
وسماها اي امر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرءان في الحس على انواع الاجسام المحسوسة من حيث انها اجسام ويقبل
الهيئات النطقية والحيوانية والطبيعية والمعدنية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة او الهيولى او السنخة على اختلاف
العبارات ووجوده على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل يتكون الحيوان من الطين او خلق الابن من نطفة ابيه فلا بد ان
يكون الطين باقيا طينا والنطفة باقية نطفة وهو حيوان وانسان فيكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة
وجنينا وانسانا وهو ممتنع ولا ان يكون بطلت النطفة بكليتها ثم لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان

في ما صدرت النطفة الانسانية وما خلق الحيوان من الطين بل وكذلك شيء يبطل بالكلية وهذا شيء لو كان صحيحا لجميع اجزائه وذاته
لم يكن الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او الطينية يبطل عنه تلك الماهية وحصلت فيه هيئة انسانية او هيئة حيوان
والقسمان الاولان باطلان لا يعتقدهما العاقل لان كل من زرع بزرا لينبت شيء منه او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع
بانه من بزره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحس صاحب الحس فظهر ان
الهيولى من حيث المفهوم المذكور مما وقع فيها خلاف انما النزاع في ان ذلك الامر اجزاء لا تتجزى ام او ما في حكمها مما ينقسم
في جهة او في جهتين متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن تقسيمها في الخارج كما هو
مذهب ذيمقراطيس او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راي جماعة من الاقدمين مبين او امر كالمقوم للجسم كما عليه المعتبرون من المشائين
فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما اتفقوا على ابطال
هذه الآراء اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في الاجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب
الامر محفوظ الوحدة في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى الاولى عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم
الذي هو جنس للانواع الطبيعية بوجه وتعينه مركب من جنس هو الجوهر وفصل هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث
وانما وقع الاختلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج او مركب منه من مادته وصورته كالنوع من جنسه وفصله
وعلى تقدير تركيبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب افلاطون الالهي على ما هو المشهور ومن تبعه
منهم الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والثاني ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين
ابي نصر وابي علي ويتبع هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرء عليه الانفصال لا ان لا ينعدم
من اصل حقيقته شيء او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو عرض ام جوهر فهذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة واختار
المص مذهب المشائين فقال كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل احدهما في
الاخر مع حلول شيء في شيء على ما ادى اليه نظرهم هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا اجود
ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره وقد يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الاخر ويرد عليه كون الاعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالا في بعض وينتقض بتعريفه بعض الصور

طردا وعكسا وقيل حلول الشيء في الشيء عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر
تحقيقا او تقديرا واعترض عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في
الجسم ويمكن طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول بانه يمنع وجود الاطراف وبانه تخصيص للمعرف بالحلول
السرياني وبان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي هو طرفه
والكنف ما تحاذيه الاشارة من غير حاجة الى السريان ويلزم على هذا ان يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة
الى طرف المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والا اذا كان البعد المجرد عن المادة فينتقض به وبالملاقي على
اي تقدير انتهى الا انه يقال المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث
لا يمكن عند التحقيق تمييزهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من فسر الحلول با
ختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على
شيء من افراده وان اريد ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه واللابس وكذا المال
بصاحبه والجسم بمكانه بل المعروض بعارضه وما اجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره فمما لا يرد
وقد يقال ان المراد بالناعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولازم لذلك المتمكن يشتق من المكان بل من التمكن و
المتجسم من التجسم وكذا في اشباه ذلك اقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون لمثل صلاة في الجسم بل
الاعدية والسلب بين ثم لا خفاء في ان تصور الاختصاص الذي هو النعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن
غيره بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن حقيقته معلومة لكنه اذا عرض فيه تقييد وقد عرف الحلول بتعريفات
اخر ليس شيء منها خاليا عن الخلل ووقع بعض منهم بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والتطويل في ذلك لا يؤدي الى
كثير طائل ويسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية دليل هذا ان بعض الاجسام
القابلة للانفكاك مثل النار والماء يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا
اذا قسم الجسم الى الاجزاء المقدارية ثم انفكاكه تحدث كثرة بالفعل في الخارج جزئيا لما فيه الى القعر الا

متناهية العدد ومنقسمة بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء اذ هي منقسمة بالكسر [illegible] القطع والوهم بقسمة جزئية تحدث كثرة في الموهوم
لكن وفعلية كلية تستوعب جميع الاجزاء الممكنة الانقراض بالاستناد الى ملاحظة العقل بملاحظة اجمالية بسيطة والا القسمة التي هي
بسبب عروض عرضين مختلفين سواء كانا قارين كالسواد والبياض او غير قارين كالحصول في مكانين او في زمانين في جسم واحد
فبعضهم الحقها بالضرب الاول منهما وبعضهم بالثاني وقد تقال بالتفصيل والحق ان اختلاف العرضين ليس مبدأ الانفصال
الخارجي بل تسليم حكم التفصيل بالتثنية المعروض لهما بحسب حالة خارجية هي عروضهما له في الخارج حكما صادقا مطابقا للواقع فلا بأس
بعدها كوا احرى القسمة بهذا الاعتبار القسمة المقدارية باي انها انما تطرأ على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية التعليمية التي
يجب لها بعض الجسم ذا امتداد متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكية تمنعه لاستعداد المادة وهي التي تقبلها وتجمع معها و
ليس لنفس المقدار التعليمي بتقيد العقول بها بل يتهيأ واعداد له في الحقيقة من عوارض المادة سواء كانت بسيط من الجسم او نفس
كالاشتراك بانقسام جزئي ما يصدق عليه مفهوم المادية مع الانتزاع فيه لاحد والوهمية الجزئية تلحقه بكونه ذا كمية انفصالية فهي من
عوارض المقدار بحسب نفس ذاته ولهذا كانت نفس ذاته مما يحتاج في المادة مطلقا الى كونه منقسما الا الفرضية العقلية فانها
وان لحقت المقدار التعليمي لكن بسبب عروضها كونه ممتدا مطلقا لا استعداد مع قطع النظر عن المراتب تعينها المقدارية فهي بالحقيقة
تعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام باسرها (جسما) لا تتفاوت في صحة قبولها الانحاد والانقسام اللهم الا ما خارج عن كونها جسما مطلقا
كما سيأتي بيانه ولفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بامر سواء كان وجوديا او عدميا
منفردا على وجه الصفة بالزمان اولا والثاني الانفعال التجددي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن امكان
اتصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد على وجه ما له تحصل لها بهذا المعنى والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء
بل اذا اطردت عليه تلك الصفة بطل بهذا المعنى والتقابل منها تقابل العدم والملكة وان عرض لهما ان التقابل
باعتبار بخلاف المعنى الاول وما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرنا اذ ليس المراد منه ان القابل
في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المعنى ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب
ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا وهذا في القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين
القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما اليهم متقابلين على الامر التقابل بينهما حقيقي وهنا سهو

او منها تقابل ما / والقوة / والامكان

او منها تقابل العدم والملكة

[illegible] / آن لا يمكن تعقل احدهما بدون تعقل الاخر كالابوة والبنوة

والامكان الذي هو بهذا المعنى يقال له القوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه يرجع الى سلب ضرورة الوجود والعدم
او العدم سلبا كيفيا حين يحصل احدهما في جانب العلة بالنظر الى جوهر الذات فان العقل اذا صدق الموجود مثلا بحسب الملاحظة انه
في اية وجه يحكم بان الوجود ليس ثابتا للشيء من حيث هو اي من حيث هو لهذه المرتبة منه نوع من سلب المرتبة نحو امام التاخر وان كانت
محفوفة بالوجود في نفس الامر كلا الابداعيات فانها لم يسبقها الامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء و
والامكان الذي يعرض لها ولغيرها من الكائنات وهو سلب ضرورة الوجود او العدم غير منفك عنها حين وجودها انما يكون سابقا في المرتبة معنوي
القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه توجب اختلاف صفتين سواء كانتا بحسب التحليل الذهني او
الانقسام الخارجي وكتاب كذا الايضاح ولفظ الانفصال يطلق بالاشتراك على معان بعضها صفة شيء لا بالقياس الى غيره و
صفة لشيء بالقياس الى غيره ولا ما هو صفة حقيقية فهو اثنان احدهما كون الشيء في حد ذاته في مرتبة ماهيته حاصلا لان منزع منه الامتداد
النسبة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم في حد ذاته اذ هو ينفك المرتبة مصداق على المتصل والمنفصل قطع النظر عن الصور
فالاتصال والامتداد بنفس منفصلة ومنفرقة لا امر يقوم بغير حيث الصدق المتصل عليه ومصداقه سواء كان الجسم مجردا الصورة الجوهرية
او مؤلفا منها ومن جوهر اخر على اختلاف رأي افلاطون وارسطاطاليس والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصور
الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول الالهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بهذه العبارة الا الكميات المتصلة فهي
مقادير الابعاد لا الجسم الذي هو الكم وهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة لا يقال لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لا يمكن فيه
فرض شيء دون شيء ولكان قابلا للقسمة في الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره
بواسطته لانا نقول لا نسلم ان مجرد مصداق الجسم ذاته ليس دون قبول الانقسام في الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك
بعد عروض المقدار او ما لم يتعين زمانه بحد اداته لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين والجسم في مرتبة ذاته ممتد
في الابعاد من غير تعين مقداره وتقدر انبساطه لان ذلك المعنى انما يحصل في مرتبة متأخرة من ذاته بذاته قال الشيخ في
التعليقات اذا اخذ جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس له جزء ولا كل وكذا اذا قيل في المنفصل اذا
قلنا جسمان من حيث هو جسم فمعناه اثنان من حيث هو عدد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وثانيهما
كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وجودها حدود مشتركة والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خاصة قبول الانقسام

بغير نهاية ولا الآخر فهو ليس متناهٍ احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل به ثانيا بهذا المعنى
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل به ثالثا بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكم
المنفصل … او من جهة ما هو ذو مادة كاتصال خطي الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات او
الرباطات بالعظام وما يجري مجراه … يكون … اذا تقرر ما ذكرناه من شرح الالفاظ الثلثة
فنقول لما عرفت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة او التضايف
لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد مع المستعد له من حيث هو كذلك لما اشرنا اليه ثم اعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدا
لهذين الامرين الاعتبارين المختلفين واذا اعيد الكلام … اجتمعت الجهتين … بالاخرة الى جهتين في حقيقة الذات
فيلزم تركبها من جزأين يكون بالقوة ومن جزء آخر به يكون بالفعل … ان يكون ذات الجسم بما هو جسم … في
في حد ذاته حيثيتي الفعل والقبول بالمعنى الاخير ولهذا المعنى قال المص ان الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان
يكون في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم قبل كونه منفصلا يجب ان يكون متصلا قبلية زمانية يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا
يعني ان الجسم قبل كونه منفصلا يجب ان يكون … والدليل عليه قوله والا اي وان لم يكن شيء مما يقبل الانفصال
من الاجسام التي بينا كالماء وان قبل الانفصال متصلا حقيقيا كالماء متصل حسي لكنه من الجزء الذي لا يتجزى
او ما في حكمه من الخط والسطح الجوهريين وسيجيء في كلام المص ابطالهما بما … وبيان الملازمة ان كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤها
الى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل … الجسم القابل للانفصال الى كل واحد منهما غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل
لو لم يكن متصلا بحسب … وهذه الثلثة لما كانت من نوع الاجسام القابلة للانفكاك
بل … فلم يكن … قبول الانفصال الخارجي بل يكون قابلا له فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال الخارجي كان قبل
قبوله له متصلا واحدا … قبول الانفصال … بالمعنى الاول … بالمعنى الثاني وهذا ما ادعيناه
وههنا بحث وهو ان الذي ثبت بالبرهان ليس الا ان ما يقبل الانفصال متصل واحد او مشتمل على متصل واحد
فلا يلزم تركبه من الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه … منحصر في … او جهتين قلنا ان نختار الشق الثاني ونقول
انه مركب من الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات … وليس شيء منها قابلا للانقسام قطعا و

لكم الظاهر

ذكره الظاهر مذهب ذيمقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة
في انفسها منفصلا كل منها عن الآخر لكنها غير قابلة لطريان شيء من الفصل والوصل عليها … ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه
على طريان شيء منها على ذات الجسم كما مرت الاشارة اليه فيجب … عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كل من
القسمة الوهمية او الفرضية او التي باختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث كثرة في المقسوم متشابهة ومشابهة للكل
الماهية والآثار والمتشابهة متفقة في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان
منع عنه مانع خارجي فهو غير قادح في جواز وقوعه نظرا الى نفس الذات من حيث هي … اتصاف تلك الاجسام بالانفصال
يستلزم جواز اتصاف اجزائها المتصلة بالانفصال … والتحام اجزائها المنفصلة يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام
بالالتحام لكنه وان صدقا على الفصل والوصل … عنهما خارج فهو لا يوجب … حقيقتها فاذن
اتصال كل من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال
عليها فهذا هو تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب … ان تعلم ان الحجة المذكورة لا تتم على كون تلك الاجسام
متحدة الماهية كما هو مذهب صاحب هذا المذهب … من قبل ان القياس … تقدير كون الاجسام المذكورة
متفقة الانواع ليس … النوع … الامتدادية لانها نوع واحد … صورة اخرى نوعية … المقصود
اثبات ان الطبيعة الامتدادية … الانفصال والاتصال … النظر عن هذا النظر في
جسم … ان اشتراك اجزائه المقدارية معه في الطبيعة
النوعية يقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس … متصل بالاخر ومجموعهما منفصل عن غيره … يصح
انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما … الاشتراك الكلي … نوع واحد … عليه بان هذا مغالطة
باشتراك اللفظ وهو ان ما تقتضيه الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا الانفصال خارجي والاتصال فطريا فالقول ههنا بمعنى
مطلق الموصوفية … الامر ولا يمكن ان يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال فان … كون كل منها
مع لفرد ما من افراد الطبيعة النوعية صح لسائر الافراد بحسب نفس الماهية ليس الا امكان الاتصال الفطري لها بدلا عن
الانفصال والانفصال الفطري لها بدلا عن الاتصال ابتداء في ابتداء الخلقة لا امكان استعدادها لطريان الانفصال

دالاتصال في الخارج ومناط قيام البرهان على اثبات الهيولى هذا دون ذلك وتوضيحه ان مآل القسمة الانفكاكية عند المشائين
زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين وهذا هو الموجب لاثبات الهيولى الطاعن في تجويز امكان القسمة امكانا ذاتيا فطريا لا يستلزم ان
يكون له قابل غير نفس الاتصال اي ما هو متصل بذاته وذلك لجواز كون الشيء متصل بنفسه من نحو حدوث هذا النحو فيه لا يوجب ان
يكون لوجوده حامل سوى ذاته لان امكان العدم وذلك حصول الوجه في المجردات لا يقتضي ان يكون لها قوابل سوى ذواتها المجردة
بل الموجب للقابل استعداد العدم او الوجود ولفظ الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان الشيء بمعنى الاستعداد له
لا يجامع حصوله فله قابل اخر غير ذاته بخلاف امكان الشيء بالمعنى الاخر فانه لا يأبى الاجتماع معه والاجتماع انما فلا يحتاج فيه الى ان
لذلك الشيء غير ذاته وقد يجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة الوهمية يساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى
نفس طبيعة الامتداد وان منع مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر لبعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك
الخارجي على الجوهر الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن فرق بين فرض الانقسام فيه و
بين فرضه في المجردات وكذلك ان الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشأه اختلاف عرضين قائمين
اقول هذا منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي ولقد توهم ان القسمة لا
توجب تجويزه وقوعها في الخارج وتجويز العقل لم يقع شيء لا يثبت امكان وقوعه فربما جوز لعجز تحقق شيء في بادي النظر ثم
اقيم البرهان على خلافه واذا لم يكن امر ممتد قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في
المجردات فان الذي لا استعداد له ولا وضع له لا مجال للوهم في توهم شيئا دون شيء وكذلك نرى نتعامل في ابطال جزء
ان كل مقصد من تلك الاجسام لو كان بسيطا اي يكون له طبيعة واحدة لكان كري الشكل لما تحقق ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط
هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجسام لان ملاقاة الكرات بعضها لبعض تطواهر انما هي ما لا ينقطع
فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو محال كما عرفت وان لم يكن بسيطا بل يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع فلم يكن
متصلا واحدا او انقسم ولما ثبت ان الجسم المتصل قابل للانفصال مع انه يجوز ان يطرأ عليه الانفصال في الخارج فنقول
ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام وتبيين الملازمة بقوله **لان ذلك المتصل قابل للا**
نفصال والقابل للانفصال في الحقيقة ليس هو المقدار اي الجسم التعليمي واضفنا فيه تفسيرا لانه

عرض معين لكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة بالقوايم والاتصال غير انفصال الجوهر الممتد فيما هو الكون هناك متصلان بالذات احدهما
والاخر عرض متحد ان في الوضع والاشارة ولا تخفى سخافته وقبول للصورة الجسمية الاتصال بالعرض تبعية اتصال الجسم التعليمي وفيه
انك قد علمت ان الجسم في مرتبة ذاته متصل وفصله ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وفيه بحث مجموع امور ثلثة
هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجود فيه بالفعل وقيل في الجسم اتصالان احدهما
منسوب الى الصورة الجسمية بالذات وثانيهما مقدارها بالعرض فحينئذ الاول يراد به الجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدده فيلزم ان
لا يكون من مقولة الكم والاول يراد به الصورة الجوهرية التي تعين امتداداتها اي مع الحيثية المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر خارج عنه
بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره المحققون وبوفقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل
وتوضيحه بالاشارة بعضهم من ان ليس في الجسم الا امتداد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بدون تعين
امتداداته تعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية جوهرا واذا اعتبر
من حيث هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص لكان جسما تعليميا مخصوصا وادق عليه
انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسم وعرض هو تعين الامتداد وما اجاب فيه بعض المحققين
حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض الذي لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اي ولكن المركب منهما من الجوهر عند
متبعي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه تعريف العرض اذ لا خفاء في ان
المجموع المركب من الصورة وحيثية الوضعية مندرج تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا
لاحتياجها في التقوم اليها لكنها انما يكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع
فليس بشيء لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمي لو كان مركبا من جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون له وجود
حقيقيا له وحدة حقيقية بل انما اعتبارية له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شيء منهما اذ الموجود في التقسيمات المعتبرة عندنا
بين في موضوعه ما ذكرنا لا يندفع بهذا **او الصورة المستلزمة للمقدار او معه اذ لا سبيل الى الاول**
والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة والقابل يجب ان يبقى
وجوده مع المقبول اذ لم يكن سلبا والانفصال لان يكون وجوديا ان كان عبارة عن حدوث متصلين

عدم ملكة ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا فتعين ان يكون القابل معنى آخر وهو المسمى
من الهيولى اعلم ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى التي هي احد جزئي الجسم الجوهرين على رأيهم حججا الاولى ما ذكره
في تحريرها انه لا شك ان الجسم جوهر متصل في نفسه او مستتبع لامر متصل في نفسه هو المقدار وعلى كلا التقديرين لا شك ان الجسم
يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذا الامر الذي هو متصل في ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال
يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستتبع للاتصال الذي هو الجوهر الممتد بعينه قابلا للاتصال والانفصال
لزم ان يقبل الشيء نفسه او شيئين احدهما لازم والآخر عارض وذلك حين طريان الاتصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه
او عدم لازمه وذلك حين طريان الانفصال والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم
شيء غير المقدار الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي هو المقدار على اختلاف القولين
بل القابل بمعنى آخر هو المراد من الهيولى وتحقيقها بعدما تمهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يعقل الا باتصال ما شاغل
الثانية ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال نفسه بقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا لم يكن الاتصال
خارجا عن حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء آخر يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء لا يكون جوهرا ممتدا
للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى لكونه جوهرا قابلا في حالتي الاتصال والانفصال وتعاقب الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من
بقائه بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء جوهر سواء كان معه عرض او لا وهو المط ولا كونه محلا للجوهر الممتد
فلا تصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لان الصورة الجسمية تصير واسطة لاتصافه بذينك النعتين بل ان اتصافه بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصورة الكثيرة اذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير لما سبق الاشارة اليه من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة
الممتدة بنفسها متعاقبة عليه فالجوهر المنعوت حين حلولها فيه هو هذه الحجة الثالث البحث الاول انها بناؤها على ثبوت الاتصال
الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم الا الاتصال الذي قد اثبته فحول الحكماء وما بال اتم وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال
مختلفة تغيرت ابعادها مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصل
افتراق فالطول منها اذا جعلت مستديرا تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة تفرقت فيها

اجزاء كانت متصلة باتصال واحد ثم تعرض الاتصالات وتنقطع الامتدادات كيف يمكن للخصم اثبات ان الاتصال
الذي يبطله الانفصال ثم يعود بعينه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق
بهيئته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو من شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض
البحث الثالث انكم اثبتم للجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث هو
الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث
تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة في تحقيقه تروج على نفي الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب
الشيخ الالهي في كتاب التلويحات وحيث نفى المشائين لا على الاولى فان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور في قابليته
القسمة على نعت الاتصال ولهذا احد وبها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار لما قال الشيخ الاكبر في الحكمة العلائية جسم در
پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی واما ما من ان نفس وقت الجسمية بابی من لو لم یکن متصلا في مرتبة جوهر المتحققة بل كان
الاتصال من قبيل العارض كما هي الوحدة لا من الجزء ابتداء عن الجهات والابعاد ولا مساغة الذي يمنع الجواهر الفردة متناهية او غير
متناهية ثم يعرض التعلق بالاحياز والجهات وعليها الاتصال وقبول الانقسام الى الثلثة في مرتبة ثانية وكلاهما باطلان
فقابليته للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات وما ثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال الجوهري اقول فيه
نظر وجواب لا النظر فيه لان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تام عندهم وجوز تركب الجسم من جوهر
وعرض هو الاتصال فالاتصال وان كان حاصلا في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا الا ان يقال لكن نجري
الكلام في الجزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه نفسه جوهرا بالكلام على المشائين لانا نقول هذا بعينه منقوض بالهيولى ان اثبتم فان
الهيولى عندكم وان كانت متصلة باتصال يحصل لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة فليكن الجسم او جزؤه
ليقم كذلك ولا تقولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في الحكمة الفارسية
او التجزي الى الاحياز لجوابه ان عدم اتصاله في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع
وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع من كونه لا متصلا ولا متصلا باتصال عارض او منفصلا
بانفصال كذلك لا يلزم خلوه منهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن الحالتين في الواقع فقد ظهر

ان في بقية الابعاد وصورها لا توجب ان يكون القابل متصلا في ذاته ولا الجواب فهو ان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال
من قبيل نفس ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجرمية الواحدة والمتعددة لكن لا يلزم شيء من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة
في نفس الامر متقدمة على الاتصال والانفصال مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له مرتبة وجودية متحققة في نفس
الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال والتعين بالاحياز والابعاد في نفس الامر وان لم يكن منشأ ذلك حيثية ذاتها
فهو به الاتصال وتقوم الهيولى به وجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في نفس الامر تكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد
وغير ذلك ولا لو كان عرضا فالمحالات بحذافيرها لازمة غير مندفعة كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة وعلى الثاني بان تعاقب الجسم
بنوعية في حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا جوهريا انما يلزم المنافاة لو بقي بشخصية في تلك الحالتين
وليس كذلك ولا القول بان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص الجوهر واذا تبدلت
الاشخاص يتبدل ذلك ايضا فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار طبيعة نوعية وحفظها بتوارد الاشخاص لا ينافي جوهرية تلك
الاشخاص وعلى الثالث بانا لا نم ان مطلق الامتداد او الاتصال مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل هما مشترك لفظي
لا فيطلق تارة على مفهوم جوهري واخرى على مفهوم عرضي البحث الرابع ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار
لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال
هو الاتصال العارض لا الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال ظاهر قد يطلق على المعنى الاضافي الذي لا يتصور تحققه الا بين شيئين
سواء كانا متعددين في الخارج ثم كثرت او يتوهم منهما اتصال او تصور الجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية ينتهي طرفاهما
متصل بعضها ببعض او يكون في الجسم اختلاف عرضين قارين او غير قارين فيتمايز الحد اصطلاحا متصل بالاخر ولا شك في
عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصح ان يكون جزء الامر جوهري محض وقد يطلق على المعنى
الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري
على اصطلاحهم فلعلهم ان يقولوا الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل الانفصال
يقابل الاتصال بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالين ولا ما يقال ان الممتد شيء له امتداد فيلزم
ان يكون محل الامتداد غيره فليس شيء فان هذه الاطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا تبنى الحقائق العلمية عليها

وبهذا

وبهذا اشبه لهو بعيد وخلط بين فان هذه الاطلاقات لا توجب زيادة البعد على البعد والطول على الخط واطلاق صيغ المشتقات
بهذا الوجه شائع في باب الامور العامة كالوجود بانه موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل تولد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على
الجسم الواحد اذا التكاثف والتخلخل توجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها قلنا ان وجود التخلخل والتكاثف ممنوع
وجود الهيولى فاذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه فان
زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه نقصانها فرجع التخلخل والتكاثف حينئذ الى تخلل الجسم
اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله عنها وهذا ما للمحققين واثبتها بالقمقمة الصياحة اذا دفعت في النار على
الضعف وكذلك الاستدلال بالقارورة الممصوصة اذا كبت على الماء ايضا وقد شرح عند الكتابات الدالة على
خروج الهواء او كما سبق لنا على الحكم بان الماء لم يعط في الهواء بقدر ما يأخذ منه حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة
الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن ولا نم
اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق بان اشتراكها في
الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو اختلافها في خصوصيات
الكبر والصغر وليس التفاوت بين المقدار الكبير والصغير بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل
لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا بغيره ويرجع هذا الاختلاف
الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية الشيء على ما هو رأي الشيخ الالهي والقدماء من الرواقيين
فانهم يجوزون كون جوهر اقوى جوهرا من جوهر اخر كجوهر العالم العلوي الاقوى جوهرا على العالم الادنى العنصري وكذا الحكم بان
بان حيوانا يكون حواسه اكثر ونفسه على التحريك اقوى كالانسان اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك
كالبعوضة مثلا ولا يفرقون بين الشدة والضعف في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونها تفاوتا بالكمال والنقص في نفس
الماهية سواء كانا في الكيف او الكم او غيرهما كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا ولا يبالون بعدم اطلاق او ورود
التفضيل والمبالغة في الصورة على عرف اهل اللسان اذ ليس من داب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على رأي العرف واقتناص
الحقائق من الالفاظ ثم لا نزاع بين كلام الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم بعينية الجسم وجوهرية المقدار في

التلويحات حيث اشار الى انه مركب من جوهرين سماهما هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض كما نقله
بحسب اللفظ لكن لا يرضى به الكلام اجمع ما علم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود الفرق صح ما تفاوت
اصطلاحية فيهما وتحقيق ذلك ما في الشفاء من تبدل اشكاله مقدار من ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الاشكال
عليه وتغيره هو ذاتا ما في المقالات في الجواب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح
التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى
فلا مناقضة بين حكمه ببطلان الهيولى وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الآخر فان ذلك الجسم
والامتداد فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ قوله كلامه في بعض المواضع من المطارحات وغيرها صريح في انه ينكر الانفصال
والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم وفي التلويحات ما يدل على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا بذاته والامتداد اما جوهري
سواء كان جوهريا مقداريا او غير مقداري ولا ننفي تركب الجسم ولا تناقض بين الكتابين فهو كما واعلم ان اتباع المشائين
يفرقون بين مفهومي المتسطح ماهية احدهما الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي يصح فرض الخطوط الثلثة
القائمة التقاطع في الجسم والآخر المقدار وهو المصحح لفرض الاجزاء الوهمية المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم للجسم والآخر عرض
فيه والامتداد بالمعنى الاول لا تفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسبه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا او اجزاء او كلا ولا عاديا او
ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين وليس كذلك بل لا يخفى في الجسم على رأيهم الا ممتد
واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو مع قطع النظر عن تعين مقداري فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ مع التعين المقداري متناهيا كان
او غير متناه انه الجسم بحيث يصح بكذا كذا مرة او لا ينقسم ان توهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصح عليه
ويظهر الفرق بينهما عندهم حين تكلف الجسم وتكاثفه لا حين تبادل الاشكال على الشمعة فان هناك يتبدل نفس المقدار وههنا
يتبدل مقاديره التي هو الطول والعرض والعمق ولا الشيخ الاشراقي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول مطلقا واستدل
على ذلك عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا
جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون
جزئيا لانه لو كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد جزئي آخر

جوهري

جوهري فذلك ممنوع لان الامتداد الطبيعي واحد ومفهوم واحد لا يختلف فيه جوهر فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا و
لما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئه
وما في الكل اكبر مما في الجزء فيكون قابلا للتجزئة لذاته فيكون كما مقداريا فيكون عرضا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان
بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار ذلك فليس كل الجسم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية هو وان لم يبق
ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار زائدا فالامتداد الجوهري كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض
العلامة الخفري على الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترت انه الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا
المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يعرض له الكلية اذا وجد في العقل اخترت انه كلي بهذا
المعنى فيه وجوده تشخص الجسم قوله لا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته ليس في الجسم غيره او قلت ما ثبت عرضيته
انما هو امر عارض هو تعين الامتداد بالانقطاع لا مطلقا او مقصود هذا الوجه ليس موافقا لمفهوم المستفيد ليلزم من
عرضيته عرضيته انما كان تشخص الشيء عند المحققين لا بذاته كما هو مذهب الشيخ الاشراقي او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي
او بارتباطه بالوجود الحقيقي كما هو مختار جماعة فالاعراض القائمة وسائر الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص بل
انما هي من لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط جزئيته الامور
العارضة له الا ان يكون من اللوازم والعلامات لها فاذا صار ذلك الممتد جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو لا يعلم
المقدار فقد ثبت عرضيته ولا غيره فيلزم ان يكون في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهر والآخر عرض كما بينا في الوجه وهو
ما تقرر عند اتباع المشائين من نفي التفاوت فيه ليس الا بالتعين لا بالابهام اذ التعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار الذي
هو كذلك لا يساوي لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات اخرى تقدير بذاته فلا وبالنسبة الى الحجة الاولى بان
الامتداد الممتد بحسب ذاته المقوم للجسم العيني امر متعين الذات مبهم المقادير التي هي جميعا غير تعينات المقدارية فان التعين
الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وما ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجسم العيني المحفوظ الذات
والتشخص في مراتب التقديرات والتشكلات لكن ان هذا الذي ثبت عرضيته ممتد والذي يقوم الجسم ممتد آخر يلزم
ان يكون في الجسم ممتدان اثنان جوهري وعرضي بل هذا التعمق من التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه

انما في التلويحات ان الجسم العنصري مركب من الجوهر الذي نسبته الهيولى ومن الاتصال والاستعداد النوعي فنقول الاستعداد العرضي
الذي اختار انه مقوم للجسم العنصري الكلي او جزئيا وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل الاول فقط ولا الثاني فليتبدل
الاستعدادات المعنية مع بقاء الجسم العنصري في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الاستعداد الذي تثبت عرضيته بانتقال
وليس في الجسم العنصري غير الممكن الاستعداد مقوما للجسم المتبدل مع بقاء الجرمية ولم كان للجسم استعداد عرضي ثابت واخر زائد في ذلك
لا ليس فيه استعداد اخر عرضي جزئيا فسالت الجواب عن هذا البحث فيه جواب محكم ولنبه غاية ما في الباب ليس المنع الثاني
جوهر عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشيء عن مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض
كالجسم عند صاحب التلويحات في تقاطه ان يقول بقاء الجسم العنصري المتقوم من جوهرين المتقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما غير
صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العنصري المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يحكم ذهن العقل بقاؤه المنتسب بقاء احد الجزئين بعينه والجزء الاخر
لا بعينه بل يعد الاشياء فيما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكرنا فان قيل ان الشيخ الالهي اعترف بوجوب الاستعداد الجوهري
في حكمة الاشراق فكيف يتمشى منه الاستدلال على نفيه قلنا نقول ذلك مع اخر غير الاستعداد المقوم للجسم عند المشائين وقد علم ان
كلمة متعين احدهما هو صورة الجسمية عند المشائين والاخر المقدار وان الشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا ودب
الجمهور الى جوهريته المنع الثاني وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق وعرضيته وكونه جزء الجسم في التلويحات على ما حققناه وحاصل
الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية عند مثبتي الهيولى عاطفة امرا مبهما في الواقع فاورد عليهم انه كيف تتقوم جرم معين بامر مبهم في الواقع
ولا المقدار الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في نفس الامر ولم يعرض له الاطلاق بحسب الذهن فان للعقل ان ياخذ المهيات على
وجه لا ما يلي الحقيقة فكان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين بحسب العقل فكذلك للمقدار فاذا احلله العقل على ذلك الاعتبار يحكم بان على كثيرين صح
المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رايه ولا ما ثبت
عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الامر الا الطول او العرض او العمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض
للمقدار الجوهري وعرضيتها لا توجب عرضيته وقد علمت انه لم يكن التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على
عرضية المقدار الجوهري بتوارد المختلفات من المقادير على الجسم الواحد اذ التكاثف والتخلخل ولا الجواب عن الوجهين الاخرين
منه على ابطال المدة بانه المذكور فيما يتوقف على انه سهو له بعد تحقيق ما ذكر بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا او جزءا او زائدا

ما نقص او غير

ما نقص او غير ذلك فليكن مبنيا على ذكر البحث الخامس في ان الجسم باعتبار الاستعداد امر اثبته الاول جوهر غير قابل عن تعينه
الجسم والاخير لم يعرض ما فيه زائد لم يعنيه يتبدل احدهما على الجسم تخلخل والتكاثف والاخر تبدل الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انقضى
يجب ان يعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان الهوية الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات ولا ان
القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلو ان ما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان
الانسان الواحد او السرير الواحد مثلا له وحدة شخصية مع انه غير متصل بل منفصل بعضها عن بعض بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال
امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية متعدد والقائل ان النزاع لاحد ان يقول
الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقا بل اثباتا وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار منفصلا متعددا فالمقيد الجوهر
باق في الحالين والزوال انما هو لعارض الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عين
في نفس تحصله وموجوديته سواء كان في الاعيان او في العقل وان تساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفاضل فتعدد
التشخص والوجود ووحدته توجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لم يكن الا موجودا واحدا
ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الوضعية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد بين ان الاجزاء العرضية
متناهية بحسب قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح بغير مرجح او لجميعها فيلزم المحذور
اصحاب لا تناهي اجزاء الجسم واذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهو ثانيا مستقلا فاما ان يكون ما موجودين حال الاتصال
مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينها ليس الا بحسب الفرض وهذا ان التغاير بحسب نفس الامر او بدونهما لان الاول
يكون وجود احدهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا والاول لانه خلاف ما تقرر من التساوق بين
التعين والوجود فالتعين الحادث مع الانفصال يساوق الوجود الحادث معه الانفصال ولا سبيل الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات
واحدة توجد بوجود ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود اخر وهو ليس حال المفروض من نفي الوجود بنفس الوجود به المصدرية
المنتزعة عن الذات لا ما به الوجود به فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى ولا ان لا يكون موجودين حال الاتصال
بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما الى
الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما ولست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه بقي

والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر المتقدر بالذات والهيولى لا تتصف بشيء من وحدة الجسم وتثنيته ولا بتثنيته ومن ثم ان
الكثرة الحسية والتعقلية تابعة لها فهيولا الجسمين اللذين احدهما في المشرق والآخر في المغرب لكونهما واحدة بالذات مع
تثنيتهما وحصولها في الجهات التي لهذه الاحياز المتباعدة غاية التباعد في قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك
الجهات والاحياز بالذات فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم
سلبي من لوازم نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل شيء وجودي ونفي الكثرة انما هو من لوازمه الحجة الثانية لهم
ان الجسم من حيث انه جسم له صورة اتصالية وهي متحققة بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول الانفصال والحركة وغير ذلك فهو
بالقوة والشيء من حيث انه بالفعل لا يكون هو من حيث انه بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقد شيء ما ومرجع الفعلية الى
حصول حقيقة ما والشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مبدأ الاثنين المختلفين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة هو او متحرك
حيث بالفعل متقوم بشيئين احدهما ان الجسم مركب مما يقبله له القوة ومما يقوم له الفعل وهما الهيولى والصورة وبيانه على انتظام
القياس هو انه يقال الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة وتجعل هذه
النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو انه الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من الجسم بهيولى وفي ارادة
التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على انه يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة لا يخلو اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة
فيه او ثابتة في امر يقارنه او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح لعروض الابعاد في الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء
كثيرة مما يحدث للجسم فيلزم ان يكون اذا انعدم الاتصال فينعدم انه استعداد لامور كثيرة وما امكنت تعقل الاتصال دون ان
تعقل هذه الاشياء وليس كذلك والتوضيح انه لو كان الاتصال هو انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان
الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان يعدم عند خروجها ما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال ولو كانت القوة
قائمة بذاتها لكان الاتصال جوهرا مع انه عرض كما ستعرفه ثم فاذا حامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو
متصل وهو الذي فيه قوة القبول في الاتصال والانفصال وغير ذلك من الاوصاف غير متناهية وذلك الامر غير مخصوص هو الهيولى
وهذه الحجة ايضا منقوضة بالنقض والاعتراض عليها من انه شبهة الاشتباه بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او
الاتصال نفسه ليس القوة على انه مسلم ولكنه لا يلزم ان لا يكون القوة موجبة للجوهر المتصل وليس اذا كانت القوة

تابعة

تابعة لشيء يلزم ان يكون جوهرا هو فان قلت لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال
قلت هذا عين ما في الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للانفصال وهو شيء متصف بالفعل فيلزم
ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلت محل المنع امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا
يلزم منه امتناع ان يكون شيء ما بالفعل وله قوة شيء آخر فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شيء واحد من حيثين مختلفين وكثيرا ما
يعرض الغلط في التعميم اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات الثاني في الجواب ان كل حيثية تقررت ثابتة لشيء ما في نفس الامر
فلا بد لها من مبدأ الاتصاف بها وحيثيات لحصولها والقوة وان كانت عدمية ولكنها لا تخلو عما يجب لها حظ من الثبوت فانها
عدم شيء عما من شأنه ان يكون وجود ذلك الشيء له او لنوعه او لجنسه ولكنه ليس بالفعل حاصل له كما بين في قاطيغورياس المنطق فلا
بد من مبدأ والمبادي للاشياء الطبيعية منحصرة في اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية والثلثة الاخيرة انما هي مبادي لفعلية تلك الاشياء
فلا يمكن ان يكون شيء من الثلثة مبدأ للقوة والفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي
هي جزء من قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة التي هي جزء الشيء بها هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التي تفيد وجودا
مباينا لذاتها من حيث هو مباين والغاية بالعلة التي يفعل لاجلها وجود فاذا لم يكن حيثية القوة مستفادة الا من المادة
فحيثية الفعلية لا تستفاد منها والا لكان شيء واحد مبدأ لحيثيتين مختلفين بحسب ذاته فاذا حصل لشيء حيثية القوة و
الفعل معا فلا بد من مبدأين لهما منشأ لتلك الحيثيتين فالاتصال الحاصل في الجسم لا بد له من امر يكون الاتصال به بالقوة
وهو الهيولى ومن امر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثالث ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية
اذ هي من حيث حقيقتها بالفعل ولها قوة قبول المعقولات فكبرى القياس الاول لهم وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة
يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة
امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة ذاتا لكنها مادية فعلا
ولو كان الشيء الواحد يكون جوهرا او عرضا باعتبارين كذلك قد يكون مجردا وماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي
من قبيل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيؤ الآلة التي انما
تصدر تلك الافاعيل بها فجهة القوة في كل شيء ترجع الى الهيولى لكن وجهات الفعلية ترجع الى الصورة تم جزء وبهذا

الاصل ... شبهته الشهيرة بأصدر ... في الواقفية العالم عن المبدأ المقدس عن قصد الله ولما استبان انه من اعظم الابعاد الثابت
النقض بوجه البسيط فانها بنفسها جوهر يوجد بالفعل وهي ليست مستقلة فيلزم تركبها من صورة بها يكون بالفعل ومن مادة يكون بها
بالقوة ثم نقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء ان الفعلية في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية
الاستعداد وليس في الوجود جانبان لها متغايران بأحدهما تكون بالفعل وبالآخر بالقوة اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا فان
نسبتها الى هذين المعنيين شبيهة بنسبة البسيط الى الجنس والفصل لا بنسبة المركب الى المادة والصورة فاذن الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله
انه مستعد لكل شيء وصفه في نفسها هي بالفعل ... بالقوة كل شيء ولا يبعد ان يقال ان القابلية والاستعداد ليست امورا جوهرية لانها
حال الشيء بالقياس الى ما يحصل به اذ الاستعداد انما هو استعداد لشيء آخر فنفسه حدث في حقيقته وتحصل فينبغي ان يجعل ذلك
الشيء الجنسي حقيقة نفسه ثم يجعل هذه الاضافة منه لا مانع من دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للصورة الجسمية يسمى هيولى
باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما
للبدن والمملكة لا باعتبار ذاتيهما فيكون اضافة التدبير جزء مفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد
كيف وجزء الجوهر المتحصل لا يصح ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض وايضا الاستعداد
لا يكون حاصلا لما هو مستعد له لان المستعد للشيء لا يتوقع حصوله فالهيولى يلزم ان لا تتوقع القوة وكلامنا في حال الصورة
فاقول كثيرا ما يطلق الفاضل موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبر بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكر في تعريف الفصول
فصول الاشياء الجوهرية امور اضافية كالناطق في فصل الانسان والحساس او المتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه
تلك الامور اي مبادئ تلك الاضافات لا انفسها فمعنى هذا الحساس الدارك الاستعداد او القابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث
يترتب عليه تلك القوة للصور والهيئات لا نفس تلك الاضافة ولا يقال ان القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا تكون حالا
لما هو قوة له فيصح ان يراد القوة الخاصة لحصول شيء معين لا القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الاشياء الغير المتناهية
فانها تبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على رأيهم والامر متناهي بمقدورات الله تعالى ولا قوله جزء الجوهر لا يصح ان
يكون عرضا ان اراد بالعرض ما يكون من لوازم المقولات التسع [illegible] المفهوم في الموضوع فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض
بهذا المعنى وان اراد بها لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فمسلم ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر

بالعرض

بالعرض بهذا المعنى وقد ذكر ما سبق ان فصول الجواهر البسيطة لا يلزم ان تكون جواهر بحسب ذواتها بل اعراضا ومع ذلك يصدق
مفهوم الجوهر عليها والتحقيق الغير ... انه يصح عدم اندراجها في شيء من المقولات العشر هذا ما يمكن ان يقال من جانب
المشائين في هذا المقام وقد ترى بعضهم يأتي في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم عندهم مركب من
جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق وكل ماهية لها حد اي
جنس وفصل اذا كانت كذلك يمكن ان يعدم في الخارج فصلها ويبقى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها في الخارج متمايزين
خارجيين مما بهما انما هي مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذها بشرط لا شيء وصورة خارجية
يستفاد منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهيته بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله
مع بقاء جنسه فان الجسم المفرد اذا طرأ عليه الانفصال يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على
الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية
اقول ويرد على الحجة فرضيه المأخذ من الاولين ويرد عليه اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما يظهر بالتدبر كما ترك الكلام
فيها وغيرها من كتب المنطقيين والاصحاب والله ولي الحق وملهم الصواب الحجة الرابعة ما ابتدعه بعض المحققين من المتأخرين
وسماها برهان الخاص المحض وحرره بعد تخليصه عن الخطابيات الاقناعية والاقوال المخيلة الشعرية هو ان جميع الممكنات
لما وجبت عن الموجد الحقيقي والواحد الحق الذي ليس فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة
هي المبدعات ولا بد لكل منها ان يتناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولا يجاوز له دون غيره وتلك المناسبة
مفقودة بين القوى الجسمية والموجد الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا تكثر فيها فرض جزء
دون جزء فلابد من تحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة
كونها غير متحصلة بحسب ذاتها يناسب التي توحد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للاستعداد يصير واسطة لصدور المتعددات عنه
اقول كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس كما صرح به حيث بينوا كيفية
ترتيب الوجود في سلسلتي البدو والرجوع وسيجيء في بحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى وقد نص الشيخ في
الشفاء بان ما بالفعل مطلقا سبب لخروج ما بالقوة الى الفعل واقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى وما ذكره من

اسهب الرجل اذا اكثر من الكلام فهو مسهب بفتح الهاء ولا يقال بكسرها ١٢ ... ناار ص

المناسبة بين القوة الجسمية والعقل المفارق وان كان مسلماً لكنه لا يلزم منه ان تكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور
الجرمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصور النوعية منه يجوز ان يكون وساطتها كافية لصدور الجرمية عنه لجواز ان
يكون لها من الحيثيات والاعتبارات ما بسببها تحقق المناسبة بينها وبين الاجسام والاجرام فيصح صدورها عنها بلا
توسط شيء آخر ذي الحجم اي نسلم ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد
زاويه فنقول هذا اللزوم لا لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها فيها وليس بهذا ايضا او لا لامر اخر
فهو اذن لا حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل
والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه بعينه فيتسلسل او ينتهي الى نفس الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق
جميع الاجرام في الشكل والمقدار وان كان مباينا فهو اما جسم او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان
لان نسبة ذلك الجسم لتلك الملازمة لا اجنبية فيجب الاتفاق وقد بطل والقوة زايدة فهو اشق الثاني فنقول تلك القوة ان
كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها وان كانت من المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدمت لا ان وجود الثابت في
نفسها بعينه وجعلها لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمها في نفسه واذا عدمت وجب ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وهو
ولا الثالث لانه هو الذي سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول لما كانت نسبة القوة المجردة الى
جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاؤها لصورة بعض الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها لتلك الصورة في سائر الاجسام
فلا بد لحصول الاولوية من مخصص مختص بالفلك لم يكن حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية امارات جرمية الفلك سبب اختصاص
تلك الجرمية به وصلت الفلكية وما يلزمها فيه فذلك الشيء نقيض الصورتين معا فلا جرم صارت مفارقة الفلكية لجرميتها
مقارنة واجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان تكون مخالفة لهيولى سائر الاجسام والا عادت المحالات
المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام العنصرية اليها لما علمت عكس ذلك حيث بينوا
احتياج العناصر الى الهيولى بحججهم من الفصل والوصل مثلا ويطرد في سايرها ما بالبرهان الذي سبق فثبت احتياج
الاجسام كلها الى الهيولى وهو المطلوب فهذه الحجة التي ذكرها صاحب المباحث المشرقية فان قيل ان مقدماتها كثير من الاذ…
فاقدها … اقول انه مقدوح لا اولا فلتوجه منع هذا السؤال بعينه في بيان لزوم القطعية والسكون

العنصرية

بعض مواضع

ببعض مواضع الفلك لزوم المدورية والحركة لبعض اخر منها ولا يمكن استنادها الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف
فان استند اختصاص لزوم القطعية لموضع من الفلك والمدورية لموضع اخر الى الامور الالهية والعناية التي هي علة لنظام
الاحسن فليستند لزوم الشكل والمقدار للفلك ايضا اليها وما الحاجة كما اعتذر هناك يعتذر ههنا … ولا ما بينا فلانا نختار من
الشقوق التي ذكرها في ما يقتضي لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك هو المقتضي للزوم المذكور امر حال في جسمية الفلك
لازم لها فان اعيد السؤال في لزومه فنختار انه اذا كان معلولا للمحل كالصور النوعية فهو متقدم على محله بالذات فثبت لزومه لذات
المحل لكونه لنفس ذات المحل ثم لو اخر وجود الحال عن وجود محله لا يوجب بالقياس الى موضوعه ويكون مقتضاه لا يوجد فيما
يشاركه في جنسه من سائر المحال نرد السؤال في سبب اختصاصه لجموعه … سائر المحال في الماهية لما جاز ان يكون لعلل متخالفة
بالنوع معلولا متفقة الماهية ولمعلولات متخالفة لازم واحد لجسمية الفلك وان اتفقت سائر الاجسام في مفهوم الجسمية لكن
يجوز كونها لازمة لنوعيتها وان يستند اليها سائر اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يلزم شيء من
المحالات المذكورة فانقض هذا فانه غفلت في كثير من المواضع واذا تم كلامنا في هذا الفصل فلنرجع الى ما كنا بصدده من
شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب فنقول لما فرغ المصنف من اثبات الهيولى في الاجسام الكاينة الفاسدة اراد ان
يشير الى تعميمه للاجسام السماوية فقال واذا ثبت ان ذلك الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى
والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية
اي الصورة الجسمية اطلاق المقدار عليها مسامحة منهم اما ان تكون بذاتها غنية عن المحل مطلقا او لم
تكن والاول قد صح والا لما استحال حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا
لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك فتعين افتقارها اليه فان توهم وارد النقض على الدليل بجواز ان
في المحل الواحد يلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد من صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا
لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار حين الترديد ان
الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة
فيجوز ان يؤدي الافتقار المحلي للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغنا

الطبيعة

المطلقة لعلها في المحل المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها فلا يكون
مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل المطلق بان يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه ثم تعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية
لها ذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي هي فان لم يكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه بل لان
الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الآحاد وعلى هذا فانا نقول بان الافتقار الا
يمكن ان يكون ناشيا من الامور الخارجة وان الطبيعة من حيث هي لا تقتضي لذاتها شيئا من الغناء والحاجة مدفوع بانا نبين انه اذا
جوز كون الاحتياج وعدمه مستندين الى الامور الخارجة فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة لم يكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه
فيلزم ارتفاع النقيضين في حالة او ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظة العقل وان كانت تلك الملاحظة من الى او جهة [illegible]
نفس الامر لا تميل بعض الى منظور فيه [illegible] مذكور في موضعه بل انا نقول ثم انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها او لامر لازم لذاتها محتاجة
الى المادة لم يكن ان يحل اشياء منها بعض الافراد مستغنيا عنه [illegible] عنها في حد ذاتها من حيث هي هي لكان يصح الصورة حال
مقارنة الموضوع ومفارقته فان الصورة المقترنة بالمحل لعلة خارجة اذا لوحظت من حيث هي هي وقطع النظر عنه [illegible]
وذلك باطل ضرورة ان الوجود الانتزاعي لا ينفك عنه الافتقار الى المحل بديهة [illegible] لو انفك تقدرت وتكثرت فانفك
فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة ماهية نوعية لا تختلف افرادها بالفصول الذاتية بل بالعوارض الخارجية وقد
تحقق ان العوارض الخارجة لا تعرض الجسمية وجودها عن المادة ولا كوجب فيها اليها اذ الحاجة والنفي الوجوبيين انما يتبان
بالقياس الى المحل لا لاجل ذاتها لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة من حيث هي جسمية فلا تأثير للخارجيات
غناها عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى والصورة ولان الجسمية طبيعة نوعية لا تختلف افرادها الا بالخارجيات
بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره ان جسما اذا خالف جسما آخر في ان احدهما حار والآخر بارد
وفي ان احدهما [illegible] والآخر خشبية فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين مقدارين في ان احدهما خط والآخر
سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام له الا بان يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الارض او صورة الخشب بالجسم
كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وهي جسمية
فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا

محصل

محصل وتلك الفصول ذاتيات له لا يصير محصلا الا بها سوى المقدار المطلق فحو سطح [illegible] بمقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات [illegible]
صورة الجسم فانما طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا تخالف فرد وصورة جسمية فرد وصورة جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما في
الجسمية انما يجيء [illegible] من شيء خارج عن طبيعتها فهي اذن طبيعة نوعية وما ذكره في الحاصل كلامهم هو انا اذا نظرنا الى افراد الصورة
الجسمية ونتعقل ماهيتها وجدناها مشتركة في امر محصل هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا
النوع المحصل الذي هو اذا جردناها عن اللواحق والعوارض ان الامكنة المعقولة ليست بالصورة الجسمية فعلمنا انها حقيقة نوعية مشتركة
بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك لكانت حقائق افرادها بعد التجريد عن الزوائد المختلفة غير المعقولة ليست بالصورة الجسمية بل مباينا لها او مشتملا
عليها وعلى جزء آخر وليس كذلك [illegible] الباحث العلمية على تجريد افراد النوع وابدال الاضافات التركيبية لا ينفعه هذه
المقدمات [illegible] ونقول ان الهيئة الجسمية غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاتحاد في اللازم لا يوجب الاتحاد
في الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيجوز ان يكون الجسمية جنسا للاجسام او عرضا عاما لها فيجوز ان يختلف افرادها في وجود الجوهر القابل
وعدمه فلا وانه جوابه ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الاستعداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال او لمنفصل
بذاته لا منفصل وهذا القدر معلوم ومتحقق للكل وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما لا نعلم لان وحدانية الجسمية توجب وحدة الآحاد
في هذه الجسمية [illegible] الكيف والنقص بالوجود بانها طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد على الماهية الوجوب والعرض لها في الممكن ممتنع بان
لكونه مشكلا ليس طبيعة نوعية او جنسية والكلام فيها واعلم ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات برهانين على هذا المطلب اعني اثبات
الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الاستعداد مقارن له سواء كان لازما كالفلكيات او زايلا
كالماء في حيزه بعد اثبات الاجسام القابلة لها احدهما ما ذكره المصنف والثاني ما يبنى على اثبات امكان الانفكاكية في
جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي ذكره في ابطال الاجسام الذي قيل انه طبيعية باجسام
الاثنينية [illegible] يريد اثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ما جرى حكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين
وبالعكس من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك بينهما فيلزم في ذلك
اثبات الهيولى لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج الى الجوهر القابل وان عاق عنه في ذلك مانع
خارج عن تلك الطبيعة لازم او زايل [illegible] بعد ذلك [illegible] هذا المعنى اذا كان لازم طبيعة لكان لا اثنينية بالفعل فلا فصل [illegible]

الشخصي من نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه اتفق افراده في ظني ان الجوهر المنبه لو لزمه ما ينبعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن
تعدد اشخاصه في الوجود بل نوعه منحصر في شخصه اذ لو تعدد اشخاصه لكان لكل واحد منها قابلا للانفكاك بالبيان السابق مع وجود المانع
هف ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد الاشخاص بالبديهة فيعلم ان المانع عن قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته
وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذ الان العارض مفارقا بالقياس الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى ما في ضمن
كل فرد من افراده لا يابى عن قبول الانفصال والاتصال من حيث حقيقته وهويته وذلك هو الموجب لوجود التعلق فثبت عموم الاحتياج
في الهيولى الى الاجسام وهو المرام ثم اتفق طبايع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة عن قبول الانفصال والانفكاك وتعاينه
لاستلزامه الحركة التي مبدأ ميلها مرجحة الى الفلك فلا جرم كل نوع من الفلك منحصر في شخص واحد على ما صرحوا به اذ لو تحقق فلكان
او كوكبان من نوع واحد يصح منهما ما يوصل ما قد حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزئين الموهومين ما فيه
من الانفكاك بين ذينك الفلكين والكوكبين فيكون في قوتها قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتيا لها هف ولهذا حكموا
بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها وكذلك يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب او
التدوير متمايز الجزئين مترتب بينهما فيمكن على غير الجزئين اللذين على صفتي الكوكب التباين ما صح عليها ويصح عليهما ما صح على غيرهما فيلزم جواز
الانفكاك المخارج على الفلك من حيث انه فلك فان اعتذروا بالاصل الفطرة يعارض بمثله في تشخص نوع واحد من الامتدادي وههنا
الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام فصل في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد في الفصل
السابق لا يكون الا اثبات الهيولى والمقصد في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فيكون مسألة ثبوت الهيولى ما حثته لكلام
عليه العنوان او نقول كل جسم مركب من الهيولى والصورة وههنا توقف الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فالعرف ما كان
المقصدين لما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي ثم غاية ما يقال ههنا ان كون الصورة لذاتها محتاجة في الهيولى امتناع
تجردها عن الهيولى فلا ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا برأسه بل يجعل بيانه من تمام ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان
الغرض اثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتعميمه فائدة فقلية هي مسألة تناهي الابعاد والاستغناء ليقيم منه التناهي والتشكل واثباتها
انا نقول الجسم بسبب اشتماله على المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان
تكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام والابعاد كلها متناهية

لامكن ان يخرج منه مبدأ واحد امتدادان على نحو واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان
البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حا
صرين هف اعلم انه لما تكلم المصنف في اثبات الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما لان
كل واحد منهما لا ينفك عن الآخر لذاتها وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على
اثبات تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه المسألة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض
الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم اللذين هما من الفن الالهي لاجل ما ذكرنا واعلم
ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان الترسي المبني على تسعة مثلثات متساوية الاضلاع
والزوايا لكل زاوية منها ثلثا قائمة الموضح ايضا في مقدمات طريقة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية غير متناه لامكن
ان يخرج من المبدأ المتناهي محصورا بين حاصرين وصحة نقيض المقدم يستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم انه لو خرج البعد الغير المتناهي لامكن وجود
ساقي مثلث خرجا من مبدأ واحد ممتدين الى غير النهاية وعلم ان الساقين كلما كانا اعظم كان الانفراج اكثر فزاد امكان الانفراج بزيادة
الساقين ومعلوم ان الساقين اذا كانا غير متناهيين فامتدين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه فيحصر الغير المتناهي من البعد بين
حاصرين وهما الساقان هذا الخلف واعترض عليه الشيخ في الشفاء بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين ولو سلم ان تزايد الخطين في البعد منهما الى
غير النهاية اذ لا يلزم من عدم الزائد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه
والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد تتزايد لا الى نهاية مع ان كل مرتبة منها في النظام الغير المتناهي
متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين على الخطين اذا امتدا الى غير النهاية وخط
واصل بينهما يكون وترا لزاوية التقاطع مسمى بالبعد الاصل وخطوط اخر وضعية غير متناهية زائدة على الاصل متزايدة على نهج واحد
لحصول زيادات على ذلك البعد موجهة بغير نهاية تكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات
المتساوية الغير المتناهية على البعد الاول لكون كل زيادة في بعد فهي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير
المتناهية زائد على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف ولما اورد صاحب المحاكمات مثل ما اوردناه على التقريب
السابق لزم وجود بعد يشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا تزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة

ولكن كون الزيادات متساوية او متناقصة لا يتفاوت في المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان
ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فايدة في فرض تساوي الزيادات فالجواب على الايراد بان نسبة زيادة
البعد على زيادة بعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات على عدد الزيادات كل بنظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كذلك حيث فرض
الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية
بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما تكون محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة فلا لعدم انحفاظ النسبة فلم يلزم
الخلف ولا يتوجه عليه ما اوردوا على برهان التناسب المشهور لابطال عدم التناهي من منع حفظ نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات
الى عدد الزيادات اذ الاولى من النسب المقدارية التي قد يمكن ان تحفظ صرة والثانية من النسب العددية التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض
الزيادات متساوية فلكل زيادة مقدار فبزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة
العدد الى العدد ولا يكون صراحة هذا ما قيل في تتميم كلام الحاكم اقول وقد يتوجه على كلامه نظر وهو انه قد يس الكل المجموعي على الكل الافرادي حيث
فلا يلزم من فرض نسبة البعد الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الاخر تحقق بعد يكون نسبة
زيادته الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور لجواز ان لا يكون بازاء
مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل عدد زيادة بعد فان قيل لم لا يكون مجموع اعداد الزيادات في بعد يكون كل عدد
زيادة في بعد حتى يرد المنع قلنا لو لم يكن كذلك لكان بعد بكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد الى البعد الاخر كنسبة ذلك العدد الى
عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات الغير المتناهية لا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون نسبته الى
بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي فلعل لقايل ان يقول كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي ثم ان كل عدد زيادة
متناه موجود في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد الغير المتناهي من الزيادة في بعد ولو اراد مطلق عدد زيادة سواء
كان متناهيا او غير متناه فلا نم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة لكفت
اثبات هذا المطلوب وقد يقرر الاول الذي يقرر البرهان المذكور بان يفرض اولا ان قاعدة مثلث في جهة لا نهاية ويفرض في الانفراج
بينهما ابعاد غير متناهية فوق البعد الاصلي زايدة عليه بقدر ابعاد فيكون هناك زيادات على البعد الاصلي غير متناهية متساوية والابعاد
غير متناهية متفاضلة بقدر واحد فاذن لكل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعد من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان

لكل زيادة وهو بعد

١٥٠

يوجد بعد مشتمل على جملة ما دونه من الزيادات ولا مشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد اخر فوقه فلا جرم يصدق اخر الابعاد الا فرضا وهو خلف
فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو في بعد فوقها مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار
غير المتناهي بالفعل محصورا بين حاصرين ولنا ايضا ان نفرض الساقين متناهيين عند ذلك البعد الاكبر فيثبت المطلوب بالاثبات
والخلف جميعا هذا وانت تعلم ان المنع المذكور غير ساقط ولبعض الاعلام كلام اخر من البيان في تقرير برهان السلمي وهو ان
نفرض ان يقطع كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الاخر فيحدث سطوح متوازيات غير متناهية تفرز سطحا غير
متناهية في جانب العرض واذا انضم الى مقدار سطح معينة سطح متناهية عرضا غير متناهية العدة في الوضع وجب ان
عرض لمجموعه كل العرض عرض محصور بين حاصرين قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زاوية الخطين المارين على غير النهاية
حادة حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الاخر فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين لا اذا كانت
قائمة فتكون الاعمدة الوضعية المذكورة موازية للضلع الاخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل في المنفرجة اظهر انواع الكل
وحينئذ سطح غير متناه في الوضع وان فرضت الزاوية حادة وانا يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وترتيب على جميع تلك السطوح
وهو غير ممكن اذ كل وتر يفرض فعندها تنتهي في احدى جهتيه الى مبدا خط من الخطوط المتوازية ولا محالة يكون فوق ذلك الخط
الوتري خطوط غير متناهية من تلك المتوازيات لا يلاقيها شيء منها ولا من السطوح الواقعة بينها الا في ولما كانت الصحيح
المجيب على فرض تجرد ما عن الهيولى غير خالية عن التناهي واللاتناهي وبين المعم كساد لا تناهيها اراد ان يبين فساد تناهيها
فيثبت ما هو المقصود في هذا الفصل من عدم تصور تجرد ما عن الهيولى فقال اما بيان انه لا سبيل الى
القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فتكون
متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار
اي السطح اذا كان المتشكل سطحا كالمثلث والمربع وامثالهما او الجسم التعليمي اذا كان المتشكل مجسما كالكرة والمكعب وامثالهما
فان اطراف الخطوط اي النقط ولو تصور احاطتها لها لكن لا يطلق المتشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا
ولا انعكاسا عكسا بهيئة محيط الكرة فهو كالدائرة وانه اخر بعضهم التعريف بانه هيئة حاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء
كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج محيط الكرة في التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع انه

النوعية منها في اطلاق الشكل صعب الى ابعى المقدار على اطلاقه لصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجري تخصيص الاحاطة بالتامة
اذ ليس للخط سوى الطول وهو احيط بنقطتين في المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور احاطة شيء بها كما في السطح ليس عمق حتى يكون
كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين بالخط المحدود تامة كما في احاطة الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلاثة في المثلث تامة والهيئة
انما تكون للامور القارة الذوات المجتمعة الاجزاء في الوجود والزمان المعين كاليوم وذي احاطة به حدان هما الآنات اي اوله و
آخره لكن لا وجود له مستقرا فلم يكن هذا من نوع الشكل بالاحاطة به حدا وحد وصدق التعريف الا ان خصص الموصوف في تعريفه بالمقدار
القار وحيث يكون المراد من الاحاطة هنا ما يكون تامة تخرج الزاوية سواء كانت الحادة من مقولة الكيف بان تكون نفس
تلك الهيئة او من مقولة الكم بان تكون موصوفة بها فانها لا تسمى بالشكل فذلك الشكل وكذا في تتمة الشكل وتربيعه بلفوا الهيئة
الحاصلة بسبب التناهي اذ الثابت بالبرهان السابق ليس الا تناهي الجسم في بعض الجهات لا في كلها فان المطلوب لا يتوقف الا على
هذا القدر **اما ان يكون للجسمية** اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا تختلف مقتضاها في افرادها **وهو**
مح والا لكانت الاجسام متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لكن اللازم من
جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا لا جهة
تعدد القابل على انه على تقدير كون الجسمية صين التجرد فاعلا لم يمكن التعدد الشخصي ايضا في الاشكال والذات لعدم قابل يقبل التشخصات
المتعددة لنوع واحد هذا خلف والا ما وقع في شرح حكمة العين في ما كون الشكل مقتضى الطبيعة الاستدلالية فذا انها لا تلزم كون سائر
واحد على ما قابلا وهو منظور فيه كما سيأتي بيانه **او بسبب لازم للجسمية فهو مح لما مر** و على التقدير يلزم مساواة
شكل الجزء والكل في مقدارهما كما ذكرها في الطبيعة الامتدادية ولان فيهما وجب التساوي في المعلول عند التساوي في العلل كالحق
في هذا اللازم وهو نوع الكلية والجزئية في الاجسام باطل فانه يلزم شيء و اعترض بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعته و جزء الفلك و
كله سيان في الطبيعة لانه لو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك
واجيب عنه بان الاثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الاجسام البسيطة وان
كان واحدا الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية ثم فان قيل ان اختلاف الكل والجزء
لو كان بحسب اختلاف المادة لما كان اختلاف المادتين بحسب الاختلاف سواء الجزء ... في الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف

المادة

المادة ولا المادة فهي انما تختلف بنا بها كما في التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان
آخر فكذلك الكلية والجزئية انما تعرضان للماديات بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى **او بسبب امر**
عارض لها وهو ايضا مح والا لامكن زواله اي زوال ذلك الشكل بزوال الامر العارض **فامكن ان يتشكل**
بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فتكون
الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية والشكلية قد تحصل في الجسم
من غير ورود انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المتفقة من التدوير والتكعيب فلا يلزم ان لا يحصل لزوم الهيولى الا على تقدير
على لزوم الفصل والوصل ... وعلى لزوم الانفعال او الاختلافات المقدارية والشكلية ولا يحصل في الاستدلال بدون الفصل والوصل لكنه
لا يحصل الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة كما علمت سابقا في سلك الانفعال من
براهين اثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا لها هف ولا يتوهم انه لو صح هذا الكلام ان يقال لو كانت ممتدة
لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هف فيثبت المقدمات مستدركة
لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي لا تجتمع مع الفعلية كما بيّن لا مطلق القبول و
الانفصال فان لو لزم الهيئات البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد ولا محذور فيه فان حيثيتي القبول والفعل كما لم يتم دليل على
اختلافهما وكونهما مساوي حيث اثنينية لتعدد الموصوف بها الا في القبول التجددي والفعل المقابل له وانما انحصرت الاقسام
فيما ذكره المص لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن المحل والامور التي تختلف بالمحل لا يخلو اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها و ذلك
الغير لا يخلو اما ان يكون مفارقا عنها سواء كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها و فرض بعض المحققين في شرح
القديم بانه ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للشكل امر عارض لها والازم منه ليس الا امكان ان تشكل الطبيعة
المطلقة بشكل آخر فيلزم امكان تركبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلاف الفرض ولا يلزم منه امكان تشكل
الصورة المجردة بشكل آخر لان الى رفض الصيغة يجوز ان يكون عين التشخص او داخلا فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية الجسمية
المخصوصة فنختار ان علة الشكل هي الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شيء من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان
تشكل بغير شكل هذا اصل كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحقق في ... الشكل المطلق معلول للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة

المفارقة

انه لا يجوز ان تكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر وثم
ابطل الشق الاول من الترديد الاول الذي اشير اليه بقوله الشق الثاني فقد واما انه لا سبيل الى الثاني فلانها
اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان لا تصير
ذات وضع وهو ممتنع لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية واما ان تصير ذات وضع
فاما ان لا تحصل في حيز اصلا او تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعض الاحياز دون بعض والاول
والثاني محالان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز ممكن
لتساوي نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذلك الصورة لا تقتضي الاحياز اقتضاء لا معينا فاذا كانت الهيولى مستوية النسبة الى
جميع الاحياز فلو حصلت في بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح لا الفاعل المجرد
المفارق فمنع لا يؤثر تأثيرا اختلافيا الا لاستعداد او لا استعداد لها لموضع معين فان نسبتها الى الكل سواء ولا المخصصات
السماوية من الحركات والاوضاع فانها تؤثر فيما له جهة او تعلق بذي وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت غير ذات
وضع ومكان لها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة تتأثر بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة
عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية الفلكية الا بعد حصولها في عالم الاجرام وتعين حيزها و
مظهرها وكلامنا في موجب التحيز والمظهر فالهيولى لو تجردت عن الصورة ثم فرض تصورها بالصورة لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال وادعى
على بيان استحالة القسم الثاني بان امتناع لحوق الصورة الجسمية للهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز ان تكون
للهيولى المجردة عن الجسمية صورة نوعية يمتنع تعاقب الصورة الجسمية ابدا او حينئذ لا اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية
فلا تكون جوهرا معقولا بالفعل غير ذي قوة واستعداد فلم تكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة والاستعداد لحصول
الحوادث من الصور والاعراض وان لم تكن كذلك بل تكون جوهرا قابلا لحوق الصورة لكن لها بحسب ذاتها تكن
لحوق الصورة او حادث كان للهيولى يستلزم تجنبها يستلزم الخ والممكن لا يستبعد بشيء الخ ولا يقاس هذا بامتناع عدم العقل
الاول مع الواجب مع ان الاول ممكن والثاني لان امتناع عدم العقل مع الواجب بالقياس من حيث ان عدم العقل
يستلزم لوجود الواجب تعالى واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا والامكان يكفيه بالذات وههنا كلامنا بالنظر الى

ذاته

ذاته لكنه التبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها عن بالذات ولا ثانيا فلان الكلام في الهيولى الاجسام بهي في اصل الابداع
مجردة او مجردة ثم تجتمع في الصورة لان الشيخ في الشفاء بحث بتقدم الصورة على المادة في الوجود ولانه بين توحيد هيولى بدون الصورة فذلك
بحث اخر لا يهم فيما نحن بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصورتين بعد التلبس بهما ولحوق صورة نوعية بها مانعة من
قبول الجسمية ثانيا فالتخصيص بحيز الاجسام غير بعيد والاعتراض عليه بان المخصص لحصول الهيولى في حيز معين يجوز ان يكون بسبب اقترانها بصورة
نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية واجيب بان الصورة النوعية انما تعين مكانا كليا للنوع بعضها من الاجسام فنسبتها الى جميع اجزاء
ذلك المكان الكلي واحدة فلا تقتضي تخصيصها الهيولى بحيز معين منها وهي الفاضل الميبدي وكما انه تقول يجوز ان يقارن للهيولى صورة
اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي وفيه فساده ظ لان المخصص بحيز جزء معين من المكان الكلي الواحد
الاجسام البسيطة لا يخلو الامر اما ان يحتاج في صدوره الى المخصص من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى المطلقة الصورة وهي مجردة عن
تلك الامور ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة مقارنة لعنصر كالماء فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وجوابه ان الهيولى لا تقتضي
لماهيتها وذاتها مقدار دون مقدار او عنصر دون عنصر بل هي قابلة في ذاتها لكل حقيقة وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان يلحقها مع الصورة
العنصرية مقدارها لا يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج حينئذ الى مخصص اخر سوى النوعية وكما اشعر الشارح في معارضة ما قالوا ان الهيولى
المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بحيز لم تخصص في موضع معين لتساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو محال وهي ان الجزء المائي اذا انقلب الى الهواء
حصل في بعض الامكنة الهوائية مع تساوي نسبته الى جميعها الخ وهو اراد الذي اشير اليها ودفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على اهل
التقدير بان يقال ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار المنقلب اولى بموضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب
اليه مع تساوي نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه بما حدث هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة لان الوضع السابق
يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح بيانه ان اجزاء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا له قبل الانقلاب
وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز للمنقلب اليه لا المادة له طبعا او قسرا اذا لم يكن في الوضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها ولا
يوقع فيه قسرا اذ المكان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا
يتصور مثل ذلك في الهيولى المجردة اذا تجسمت فصل في اثبات الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى والتلازم
مع الصورة الجسمية شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال اعلم ان لكل واحد من

انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك الشيء نوعا ولهذا سميت صورة نوعية
اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعية ايضا باعتبار كونها مبدأ الحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها في
الغير وكمالا لصيرورة الجنس بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصود يجب ان يعلم ان المقتضي للاثار المختلفة المختصة بكل من اقسام
اقسام الاجسام الطبيعية لابد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل امورا حاصلة فيه وجودية لانا نعلم بالضرورة ان العنصر
الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بحسب امر خارج عن ذاته ولولا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بحيزه المعين لما تحرك اليه بالذات
وهذا ظاهر جدا وهولاء في القول بالفاعل المختار عندهم لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة الباري جل شانه الى جميع الاجسام
لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الاثار والصفات لا
لامر مخصص فيها ترجيح بلا مرجح اللهم الا ان يقال ان الصورة النوعية لسائر القوى والكيفيات ايضا لم تثبت عندهم لجواز استناده الى ارادة الباري جل شانه لا
بلا استحقاق ومرجح في القوابل ومن ثمة اي من اجل ان ذلك قد ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولا يتعين ما يجب ان ينظر اليه وانه يجوز ان
يخلق فيه جزافا امور من غير النظر وربما يخلق فيه شيء من غير سببه على خلاف ما عليه العادة في الدورة الاسلامية بارادة مستقلة في غير الاقتضاء
وانا اقول للباري ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكيك اجزاء الارض واعادته بعد العدم وغير ذلك من سائر مصالح العباد وحجاج
قال بعض اهل الحق ان يظهر مثل هذه المذاهب انقطعت الحكمة من وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واذا تمهد ما ذكرنا فنقول
لكل نوع من انواع الاجسام مختص بحيز معين يقتضي ذلك النوع بحسب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص
ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى والاولى باطل والا لاشترك جميع الاجسام في
ذلك الحيز وكذا الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا ولاشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما باطلان فتعين الثالث وهو الثاني
اشار بقوله **ولان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض ليس لامر خارج عن الجسم ولا لهيولاه لما قررنا فهو**
اما ان يكون للجسمية العامة او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها
في ذلك الحيز المعين فتعين الثاني وهو المطلوب ومن التشكيكات في هذا المقام لم لا يستند اختلاف الاعراض
الى الصور المختلفة بعينها بل يستند الى امور مختلفة فان استند اختلاف الصور النوعية الى اختلاف استعدادات
المادة لها المشتركة بحسب الصور السابقة في الفلكيات الى اختلاف خواصها المعينة فلم لا يجوز ان يستند اختلاف الاعراض اليها من

غير توسط الصور واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومباديها من انه يكون الجسم بحيث يستحق اينا غير حصوله في ذلك الاين وكونه
بحيث يقتضي برودة عند عدم القاسر غير برودة وامتناع كون الجسم منفكا عن تلك المبادي فان الهواء المعتدل بسخونة يتكيف
الماء ببرودة في مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند وجوده او حصاله بالقسر او تكيفه وبعضها ان يكون تلك الصور مصادر للاعراض
مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك في سائر الابواب للابطال بصدور بعضها بتوسط البعض بينا في
قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد ولم يستند في الصور متعددة بطل قولهم المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين في درجة واحدة
والجواب ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد اذا كانت له جهات وشروط مختلفة فهذه الصورة تقتضي بحسب ذاتها وتنفعل
بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين بشرط الكون في المكان الطبيعي والعود اليه بشرط الخروج عنه وهذا السبيل في سائر الاعراض
واعلم انه اثبات ان في كل نوع من انواع الاجسام صورة منوعة جوهرية لا يخرج صورته جلاء بسبب خلو لعبطة في الكلام في تبيينه
ما هو الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع المعلم الاول من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين من
اليونانيين كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراق فمنقول
ان المشائين اثبتوا تلك الصور مناهج ثلثة الاول من جهة كونها مبادي للاثار المختلفة وهو الذي اورده المص هاهنا تقريره ان
الاجسام تختلف بالاثار وتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلا بد لها من علة ومباديها لا يكون الجسمية او الهيولى او امورا
اخرى والاولان باطلان لما ذكر فهي امور مغايرة لها فاما ان لا يكون مفارقة عن الاجسام وهو ليس بباطل لان المفارق نسبته الى
جميع الاجسام على السوية فلا تختلف اثاره في الاجسام واما ان يكون غير مفارقة عنها فهي اما ان تكون خارجة عن حقايق تلك الاجسام
او داخلة والاول باطل لا عادة الكلام في تخصيصها فهي امور داخلة فيكون صورا لا اعراضا وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول
لا نم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض كيف وقد
افلاطون ومن يحذو حذوه من المتألهين وحكماء الفرس كما قاله الشيخ الالهي صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات
حكمة الاشراق وغيرهما ان لكل نوع من الافلاك والكواكب البسيطة والعناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر له
النوع ذو عناية وهو الغاذي والنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة
بسيطة عديمة الشعور وفينا عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها وهولاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من

الطواويس اما كان لاختلاف امزجة تلك الاشياء من غير قانون مضبوط ورب نوع حافظ بل هؤلاء مثبتون جميع انواع
الاجسام وهيئاتها في تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة ظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك
الارباب النورية كالنغمة البسيطة من نوع كرامة التي اسلك مثل الله نورية في رب طلسم نوعه قالوا والجذب الدهن في النار لما
تبين انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لجذب النار كيفية لما فهو لهيئة نفسانية في تعشق لصاحب النوع للنار لحفظ
للضوء ونحوها وهو الذي سماه الفرس اردي بهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس و
اغاثاذيمون والذين لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم
وإذا اعتقدوا هذا افلاطون النبي سائر من كان في الشائين لا يناظر في بطليموس وابرخس حتى ان ارسطو اعتمد على ارصاد بابل وإذا
اعتبر رصد شخص او شخصين محدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم من تلاهم وبنوا عليه علوما كالهيئة و
النجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم بل وافادوا
ليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين او المائة الفلكية الطولية ولا يلزم ان يأخذ الافلاك في الترتيب اول
ما يأخذ العقول في الترتيب الطولي للعقول كما رتبه شيخ الاشراق يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة
على نسب جزئها طبقة اخرى عرضية يجري مجرى الفروع تحت الفروع والاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف
الاشرف والاخس من الاخس وعدد الفريقين كثير في القرآن ولا يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان
النفس لابد وان تبقى تبطل ابدانها وصاحب النوع لا يبطل ببطلان نوعه ولا للنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع عناية
بجميع ابدان نوعه والنفس يخص منها واحد البدن الذي تتصرف فيه حيوانية واحد او نوع واحد وصاحب الطلسم ليس كك
ثم رب الطلسم لنوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى
الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس المستكملة بالعلاقة وغير رتبة الابداع والجسم لا يقتضي علاقة
ذلك وكل المفارق المحض اشبه بمبدأه او وجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي يتبع المجهر يحصل وجهه كيف يحصر
بعلاقة عرضية وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والشأن انا نسلم نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا
يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيئاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق

الآثار

الآثار المختلفة كلا يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها وجميع ما هو بين الكمالين بانفعم بالفرق على ان تلك الآثار
انما تصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة مبدإ او قريب مقارن لها فان الاحراق يكون من النار والرطوبة من الماء وغير ذلك
فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلابد من ان يوجد فيها امر مقارن يكون علة لتلك الآثار
الاعراض الثالث سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا او نحوها يوجب في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية
فان الميل الطبيعي والقسري وغير القسري مبدأ الحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة المحماة مبدأ احراق الجسم والحركة في بعض المواضع سبب
الحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا اثار الاشياء اكثره لا يقال كيف هذه الاشياء امارة ما ذكرتموه بل هي معدات والواهب
غيرها انما نقول اشياء ذكرناها مسبقة صورة اولية قد يرى بعض الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان تكون مبدأ الاشياء المنسوبة
اليها في ذاتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والسكونات الطبيعية كما يقال ان طبيعة الحجر مبدأ الحركة الهابطة و
طبيعة النار مبدأ الحركة الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخر مثل ما يقال طبيعة الماء مبدأ البرودة تماما وطبيعة النار مبدأ
حرارتها وامثال ذلك حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوة او صورة مخالطة بالجسم ولا يكون تلك تصدر عنه فعل بلا مشاركة و
منه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا تصدر عنها بلا واسطة جسمها والطبيعة قوة جسمانية فلا تصدر منها
فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي بواسطة جسمها شرط في اتمامه انما يقع في شيء فما خرج من الجسم لا في نفس الجسم وكيف
يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة توسط جسمها وحيث لا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في
من يرتفع قولنا ان الطبيعة هي مبدأ تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما يستعد بكونه ذا
الطبيعة فاذا استعد له الله افاضها واهب الصور عليها باذن الفاعل جلت قدرته الا انه لما كان وجود الطبيعة في الجسم
شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب او مبدأ لذلك وكذا في غير هذا اذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات
معدا ما وجه على بعض وجه ووجه شرطا وجه الى اخره وكذلك نسبة النفس الى قواها بعينه نسبة الطبيعة الى ما قلناه هذا كلام
فتقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس مبالغة في ما نحن بصدده ما لا يخفى فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء
ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام فلنجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة التي تحصل في غير الماء وكذلك سائر الآثار
كالاضافة على شبيه جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسمونها صور ام تترتب الا لكونها ذات في جهات والمعدات

[illegible]

اي لا ينافي الوضعية كالصلابة والحرارة والبرودة واشباهها والجذب القوي كالمغناطيسية والقمر في عندهم اعراض مع انهم يسمونها فعالة ويثبتون
ايها اذا دارة الصور فاذا كانت هذه الاثرات القوية بينهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية والمنع الثاني انا نجد كونها مقومة للمادة
بيانه لا نعلم ضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع يستحيل الانفكاك عنه فهو لا ان يكون عرضا او
جوهرا والاول باطل لكونه مقوما للمادة اذ لولاه لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان تتخصص بنوع من
انواع الجسم فانا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود
الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر فذلك الامر جوهر فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولا انقلاب في غيره مع
بقاء المادة في امثال هذه العناصر فيتعين حالا والجوهر الحال صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقيين بوجوه الاول فلان
الاحتياج في ماهية الجسم وافتقار المادة في تلك المخصصات بوجودها الجسم وعدم تصور خلوه عنها غير منتج لان استحالة الخلو عنها لا يدل على
جوهريتها وافتقار المحل اليها الا ترى الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتحيز مع اعراضية بعضها وليس [illegible] انما يصح تبدلها
مع بقاء محلها فلا يجوز [illegible] في تبدل الصور في الطبيعيات بعينها و[illegible] في افتقار المادة في تلك الصور من
عدم تصور خلوها عن الصور [illegible] دعوى استحالة خلوها عن صورة بعينها ومن بدلها فكذلك لا يعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله
وغير ذلك ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون تلك المخصصات مقومات له لوجب
كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا وغيره [illegible] مقومات لوجودها مع ان التقوم والتخصيص امران متغايران
فكما يسمى مخصصات الجنس صورا فكم لم تسمى مقومات الانواع صورا فان قيل ان الماهية النوعية تامة المحصلات [illegible] في الجنسية
فانها بالقياس الى افرادها [illegible] الى تمام المحصول والاحتياج في الوجود الى المخصصات [illegible]
الوقوع بين الجنسية والنوعية [illegible] احدهما وعلم تامية الاخرى فان قيل مخصصات النوع متوقف على اسباب خارجية
وامور اتفاقية ولا يتقوم بها حقيقة النوع [illegible] صور الحقيقة للاجسام او الهيولى [illegible] واستعداداتها
كالمائية والهوائية وغيرها فانها [illegible] الهيولى [illegible] تلك الاسباب [illegible] حاملها واللازم [illegible]
لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض [illegible] [illegible] فان [illegible] للجسم في المطلق
فكذا نقول في مخصصات الانواع [illegible] للاجسام [illegible] الاعراض اللازمة [illegible] الجوهر [illegible]

في موضوع فيتوقف صور المركبات وقوامها مركبة في موضوع فتكون اعراضا وانا نقف انها مركبة في موضوع في ما تستغني فيها لان صور العناصر على
رايكم كافية في تقويم المادة والالتيام للعناصر وهي وصور العناصر ثابتة في المركبات العنصرية على ما هو مذهب المحققين فهي في قوامها مستغنية
عما يحل فيها فلا تكون صورها اعراضا فان قيل ان العناصر ولو كانت مستغنية القوام في صورها فالمجموع الحاصل من المجموع جوهر
والصورة مقومة لذلك المجموع فيكون جوهرا اقتضى المجموع اذ انظر بما معلومة من حيث هو مجموع وجدناه اشياء الاجتماع وتلك الاشياء هي العناصر
هي العناصر الباقية والصورة الا مطلق حال في عرض وصور المركبات ان كانت تتقدم وجود اقليت مقومة للعناصر من تقوم اجسامها
والاجتماع عرض ومعلول العرض يكون اولى بعدم وضعه المنع الثالث ان صفة كونها مقومة لماهيات الاجسام نقول ان الصور اذا تبدلت
الاجسام يتغير تغيرها جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ يبدو ان الجواهر لا تتغير جواب ما هو في تبدل الصور اعراضا والايلام متعينة
القدماء ان في الاعراض ما يتغير معه جواب ما هو فان الحديد قبل تحصيل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد
بحد الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية قيل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا عرض كالشكل والحدة
وهكذا الطين اذا حصل ليبنات في بيت ما تبنت لا يجاب انه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا الاجتماع وهيئة هي اعراض فقد علم
ان تبدل الحد ما به طلبا لا يدل على كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف وليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسم العرض
ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين الهيئات الطبيعية كالجولان والالوان وبين الهيئات الاختيارية كاللطيف والاسرير فيتغير بتبديل بان
يقال الجوهر ما يتبدل بتبدله صدق الهيئات الطبيعية الجوهرية بالعرض لا يحكي كلك اذ ليس من رسم الجوهر والعرض في شيء من المواضع
بها الا التقسيم الا ان يجدد اصطلاح اخر في الجوهرية والعرضية فان الاصطلاح في الجوهر والعرض كان على المرجح لا في الموضع وعلى الموجود في
موضوع ويرجع الضابط في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به في الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وقط ان هذا التقوم
تقوم الوجود لا تقوم الماهية فان المحل الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب الماهية اذ يعقل المحل دونه والمتقوم بالشيء بحسب الماهية لا يمكن تعقله بدون
ذلك الشيء فافتقار المحل على ما يكون من الصورة في تقويم الوجود لا في تقويم الماهية والحقيقة فيرجع الكلام الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا
غاية ما لخصناه عن الاقدمين ان بحثت مع اعمال بحثه في الصور الطبيعية ما لشيء يمكن ولا الذي وقع لدي في هذا البحث اخرا
من الامور المتفرقة في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يمكن لهم تحصيل حقيقة محصلة فرقية لما وضعا طبيعية كالبسائط الاسطقسية والمركبات
الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم يمكن ذلك في المركبات الاعتبارية او الصناعية التي لها وضع المجد والاجتماع والصناعة وقد قالوا

ليس كل متغير يقترن بنوع يوجب ان يجعل له ذاتا واحدة واقعة تحت جنس والا لكان الانسان الابيض نوعا وهو الفلاسفة نوعا آخر فيكون الانسان جنسا ولهذا حكموا بان مفهومات المشتقات كالابيض والاسود لا يحط لها من التحصيل النوعي لانها لا تعني ذات ما وصفها او نسبتها لم يكن مجموعها ماهية متقومة متحصلة ولو اشتملوا على جوهر يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان والذي صدق عليه مثل الابيض على ما قال فيه غير ذلك لكنه لا يوجب اكونه مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنس بل انما هو واقع تحت واحد من تلك المقولات وهو الجوهر بالذات دون الاخرى الا بالعرض فاذا علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من الجسم النار والماء وغير ذلك حقيقة محصلة لها ماهية طبيعية مشتملة من الجسم الذي هو مشترك بين سائر الانواع وهو امر محصل لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بين مقولة اخرى كالكيف فلا يلزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات ابتداء بل لا يكون له حقيقة محصلة واحدة وغيرها كالحجر الموضوع تحت الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون للنار جزء محصل جوهري سوى الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية ولنسم تلك المحصلات اعني مبادي الفصول الذاتية لانواع الجسم على ما هو المقرر عندهم من ان الجنس والفصل في الماهيات المركبة ماخوذان من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء العقلية انما تكون محفوظة بحيثيات الذهن ومنتزعة على ما هو راي المحصلين الذاهبين الى انضباط الماهيات في الخارج بحسب حصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الاذهان فاذا كان فصول الجواهر جواهر في نفسها الذي مر ذكره وفصول انواع الاجسام متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية فلا محالة تكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على نظم الطبعي هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقائق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار مجانسة الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع من الاجسام في تلك الصور نوعا من الاستناد ولو كان لكل نوع منها ذو عناية مع تعدد كثيرة اعدد الروحانيين تقوم بلا واسطة ذلك النوع باذن مبدع الكل جلت سماؤه واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يجري لها مبادي في المواد من تقييدها بقيد من خارج فان الاستعدادات والاستعدادات ليست طبائع محصلة تتقوم بها انواع الاجسام هي توابع لامور محصلة تختص بها الجسم تخصص اولا وانما شانها الاعداد لا الافادة واختلاف تلك الصور انما تتحقق بحسب الاختلاف في حقائقها بحسب ذواتها المفارقة لا بسبب اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها متفقة بحسب الذات على ان الهيوليات واستعداداتها كما سيظهر بحسب كيفية التلازم واختلاف الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصلح لاختلاف المتحصلات

[illegible]

الخارجية

الخارجية لا الحقائق بانفسها بل الحق ان مفيد جميع الحقائق هو البارئ المتعالي تعالى ونقول بالنظام الاتم والجواهر العقلية المفارقات الروحانية روابط فيضه ووسائط جوده كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الجرمية التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجود الهيولى كما ستاتي البحث عن كيفية التلازم والصور الطبيعية مقومة لحقائق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم ولما عقلت الهيولى بالصورة الجرمية الجسم لا بالصورة الطبيعية فليست الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى والطبيعية مقومة لحقيقة الجسم فكل من الصورتين مبنية تقييدية لشيء وتعليلية لاخر كالفصل بالقياس الى النوع وحصة الجنس والتشخص بالقياس الى الشخص وحصة النوع ولما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصورة الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها من ان كل صورة تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار اخر واستعدادات اخر فيحصل معها اتصال اخر فلا ينبغي لاحد لنا ان يتوهم ان الصور الطبيعية يتقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الاستعدادية فان الجسم جزؤه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصورة الطبيعية تبدل الجسم ايضا فيجب في كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى بنفسها وتتعاقب صورها المختلفة تتقوم بها على سبيل البدل والسر فيه ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في تشخصه الى محله والفرق بان الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة والعرض يتقوم حقيقة العرض لا يتقوم تشخصه وحيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في مراتب الاستعدادات ومقاديرها المختلفة صح ان يقال ان الهيولى تحفظ تشخصها بالحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع النفس ووجد جسم اخر وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين بل هذا الخلاف متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها ولقد استشبعنا الكلام من الجانبين لتمهيد الناظرين اطراف المقام وقد بقي بعض خبايا في الزوايا والله الهادي الى الصواب والاعتصام في كل باب واعلم ان ادراك الصورة النوعية انما يبحث التلازم منها على ان التلازم مع الهيولى وكذا الكيفية لا يختص بالصورة الجسمية بل متناول للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية كالكيفية كما سيظهر انشاء الله تعالى بعد هداية من ولي رشادهم او اشتباه بادق لا حظ كيفية التلازم الثابت اتفاقا بين الهيولى والصورة اذ الوهم والاشتباه فرع ضلال فعبر الفهم عن

ارادته بالبداهة كما هو عادته في هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تحقيق الكلام في المطلب وهو ان التلازم عند التحقيق انما يقتضيه علية موجبة
يكون التلازم بين معلوليها او بين معلولين لها لا على اي وجه كان بل بايقاع تلك العلة ارتباطا ما افتقاريا بينهما على وجه من الوجوه
البتة اذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض انفراد احدهما عن الاخر وما يظنه الجمهور من ان المتضايفين اللذين منهما تلازم
بحسب الماهية انه لا يتحقق افتقار منهما لاجل ان الحقيقي فبافتقار كل منهما الى موضوع الاخر ولا المستدرك فبافتقار بعض كل
منهما وهو اضافته الى بعض الاخر وهو ذاته وعلى هذا القسم تلازم العقود وتعاكس القضايا وتقادم النقيضين المختلفين ليس من
باب التلازم بل من باب توافق الاتفاق المستند الى الهيولى كجواب الارض في مركز الكل ولو عدم التلازم فانما هو لحفظ الوضع
لانه اوجب ولكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخر ولا الحاق بحسب العلية فلعله يصح ان يستند الى درجة واحدة في علة واحدة حقيقية
بل يجب انتهاؤهما الى علة موجبة احدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية ولكل واحد منهما نسبة اليها من حيثية تصدر عنها بتلك الحيثية
فكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة تستلزم الاخر بجهة اخرى فلهذا لا يتحقق التلازم بين المعنيين لعدم تكرر الوسط اذا تمهد هذا
فنقول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها القابل المحض كما سبق
منا القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه فعلية التحصيل ولانها لا تكون موجودة قبل وجود الصورة
لا قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة والا لزم بطلان الصورة
سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور والعلة الفاعلية يجب ان تكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا
ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او تامة او واسطة والالة ما به يؤثر الفاعل في منفعله القريب والى الواسطة … يقال
في طرفيه احدهما منه مطلق والاخر علة بعيدة والواسطة منهم قريب لا صعابها وعن مرتبته … وكان الصورة انما يجب
وجودها مع الهيكل او بالشكل فانها تحتاج في تشخصها الى التناهي والتشكل والاستدلال على تاخر الشكل عن الصورة بتاخره عن
احدى التاخرة عن المقدار المتاخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد تاخره عن ماهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تاخره عن
الصورة المتشخصة ولا يبعد احتياج الشيء المتشخص بشيء ما تاخر عن ماهيته كاحتياج الجسم في الاين والوضع المتاخرين عنه واعترض بعضهم بان احتياج
الجسمية تتشخص بالتناهي والتشكل واشباههما غير ظاهر لان الجزء منها متغير مع بقاء تشخص الصورة كالشمعة المتشكلة باشكال
مختلفة وانقسام الكل الى الكل لا يفيد التشخصية وجوابه ان الاعراض المشخصة المادية كالوضع والاين وغيرها امارات تشخصات

لالانها

لالانها تحصل بها امتياز الجسم عن سائر الاجسام او لانها لوازم ولا امارات للتشخص يمتنع الحمل على كثيرين وربما تعد من
مقومات الهوية الشخصية ومن متممات علة التشخص لنوع ما وشيء مما ذكرناه لا يثبت الكلية فالجسم يحتاج لا في كونه جسما بل في كونه متخصصا
في الاين مثلا لا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو اين ما ويحتاج في الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو اين بعينه اليه بما هو
جسم بعينه وكذلك الحال في سائر الاعراض التي يقال لها المشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى كما هو بين لا بعدها اذ لو تاخر
منها فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على
الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما هو
متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او بحسب العلية ولا مانع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء والوجه في
ذلك ان المعية او وجوب بحسب الذات انما تتحقق بين معلولي علة واحدة والمتقدم على احدهما متقدم على الاخر ليس لا … كما هو
في كونهما معلولا لها متاخرا عنها ولا الى المتاخر عن احدهما بالذات فلا يتاخر عن الاخر كذلك لعدم كونه معلولا لها
وبهذا يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان متقدما على الفلك المحوي الذي هو مع عدم
الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم على
الفلك المحوي لا يجعل المعية ثابتة على علاقة التلازم بينهما بالطبع وثابتة على المعية الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في
شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة وتبين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان
تعقل كل واحد منهما بدون الاخر وان عرض لها علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستعدا ومستعدا له ولكن
التعقل بتلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علية او فقد ثبت ان شيئا منهما ليست علة للاخر فهما معلولا علة واحدة
موجبة لهما كما هو شأن التلازم فاذن وجود كل منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام وقواها
وذلك السبب الواحد لا ان يقيم كل واحد منهما بالاخر على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخر فلا يخلو اما ان
يكون كل منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخر تعلقا افتقاريا فيرجع الى الوجه الدائر او ليس هناك تعلق
الافتقار من جانب فيتغلب التلازم بالطبع في المصاحبة الاتفاقية كما علمت او يكون التعلق الافتقاري من الجنبين في الوجود
لكنه لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخر بل بعرض منها فيكونان عرضين متباينين المروضين كالابوة والبنوة او من

الجنسين ولكن من الذهن بنفس ذات الاخرى وكذلك لا اصل الوجوب بنفسه وصفا آخر كالنسبتين المتشابهتين فينبغي ان يتفارق في الوجه
وارتباطه في ذلك الى صنف فيصح فرض التلازم بينهما بحسب الوجوب معا فقد علم انه بعد فرض التلازم لكل منهما لا يمكنك ان تدير ا
الا فانه من الجنسين ولا الى ترفع الافتقار بينهما جميعا ونقول ليس احدهما بان تقام بها الاخرى او باخر الاخرى بعكسه فقد يتعين
لنا احدهما بخصوصها بتعينه لان تقام بها الاخرى قلنا ان نظرا لتهيأ لك ذاته علته من تلك الجهة واذ ليست للهيولى الا قوة
القبول وليست لها جهات التأثير وتباين القابل من حيث هو قابل لا بد من ... المقبول فلا علاقة الا الاستعداد انا من
بجهتها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها فقد تعينت الصورة للعلية وادليت
الة او واسطة مطلقة فتكون جزءا من العلة التامة غير الفاعل قريبا او بعيدا وغير الالة المطلقة لكن لا بشخصيتها لاحتياجها الى الهيولى
في لوازم تشخصها من التناهي والشكل بل بحقيقتها النوعية فقد علم ان الهيولى تفتقر في وجهين الى طبيعة الصورة لا الى شريكة
لعلتها الفاعلية والصورة تفتقر في الهيولى في وجه من الامور خارجة عنها لازمة لوجودها وفي هذا اشار بقوله وليست
الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة
ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون التشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى
تفتقر الى ماهية الصورة دون شخصيتها في وجودها وبقائها اذ قد علمت ان الصورة شريكة لعلة فاعلية للهيولى
فلا بد من سبب اصلي هو جوهر ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والاعداد بعض
الفاشية ... معين هو ماهية الصورة التي تحصل وجودها عن السبب الاصلي وتستحفظ تلك الماهية في عالم الكون ... تعاقب الصور
منه وتستبقي الهيولى بالسبب الاصلي وبالصورة من حيث هي صورة فبتتابعها يحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود وللصورة
العاقبة شريكة للسبب الاصلي في اقامة الهيولى بالتأثير الرابعة انها صورة وباعتبار التشخصات تجعل المادة جوهرا بالفعل غير
الذي كان يسبقه وقد يقال كيف يتحقق طبيعة ما هي الصورة المطلقة مبدا الذات مشخصا للهيولى وقد تبين في موضعه ان الواحد
بالعموم لا يكون علة للواحد بالعدد وفيه ان ذلك غير مستبعد لحصول الشرائط والروابط فان العقل وان استوحش عن تجويز
ان المعنى الذي يحصل في علته الفاعلية لكن لا يمنع ذلك في الشرائط والمتممات وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم مستحفظ وحدة
عمومه واحدا بالعدد ... علة للواحد بالعدد وعلى هذا فذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية ولقد شبهت الحكماء المعقب القدسي

وتستحفظ الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة وصفا عمودا بمن يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى
بدلها والمحال في عالم الطبيعة انما هو كالات في عالم الطبيعة الا يرى فان الصورة اللازمة هناك تتعين لعقل اولا ثبات فان مبدع
الكل بان صورا مطلقة لا من حيث هي مشخصة ولذلك كانت لانه الشخصية لا تحتاج بحالها المادة في تشخصها من المقدار والشكل وغيرها
فان الصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها اعلم ان الصورة ولذلك كانت ... واما من الهيولى على كلتي اعتبار التشخص
يوجب تكرر التعلق من الجانبين لا على الوجه الدائر بل بان يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا الشخصية وتشخص الصورة انما هو بالهيولى
الشخصية لا بالهيولى بانها مبسوطة اذ لا تعقل هذه المحال بدون هذه المحل والا لصح ان يقال المحل بتبدل المحل من وجوه شاكلة الهيولى
بالنسبة الى الصور فان قيل اذا اعدمت الهيولى فتنعدم الصورة فيصدق ان كل واحدة منهما ترتفع برفع الاخرى فلا اختصاص لاحد
في تقويم الاخرى من الاخرى بعكسه قلنا نمنع انه لا ترتفع الهيولى الا وقد سبقها ارتفاع الصورة كما في اليد اذا حركت المفتاح فليس
عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يصح ان تبطل حركة المفتاح الا وقد بطلت حركة اليد اولا وهكذا الحال في جميع العلل
والمعلولات ثم التلازم المتكرر من الجانبين بين العلة التامة ومتممها الاخير وبين العلة في الرفع والوجود انما يقتضي بحسب الزمان لا بحسب الذات
اذ العلة متقدمة رتبة ووجودا بالذات ... والمعلول بالذاتية والمرتبة ... في رتبة وان قلنا بحسب الزمان اتفاقا والتحقيق ان
اعلم بالصواب **فصل في المكان** لما فرغ عن تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرع فيما هو لعوارضه
هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدأ بما هو الاشهر منها وهو وقوعه في المكان فحقق اولا ماهية المكان
في الفصل ثم اثبت انيته بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية
المكان فنقول الامر المسمى بالمكان لا يخلو اما ان يكون جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هيولاه او صورته وان لم
يكن جزءا له فلا بد ان يكون مساويا له فاما ان لا يكون مباينا عنه بل يكون ساريا في اقطار المتمكن فيه او لا يكون مباينا عنه بل سطح
من جسم يلاقيه وان كان بعدا فاما ان يكون موجودا او موهوما فهذه ستة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب وقيل المكان الا
في ماهية المكان في انها بعد او سطح فضعفها بالذكر فقال هو اما الخلاء اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا
او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه قد كان للمكان امارات
اربع تصالح عليها المتنازعون لئلا يصير النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم اليه بلفظة في اما في معناه وصحة انتقال الجسم منه ...

داستحالة حصول جسمين في حالة واحدة وحصول فيه بالذات فنقول لا يكون في حيز المكان امرا غير منقسم ولا الذي يكون منقسما في جهة واحدة فقط
لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط فهو الا منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون
ما لا في المتمكن لعدم صحة نفاذ الجسم في سطح مع مقابلة كاذبه بل فيه يكون فيجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم
تكن مالئا فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء لا سيما الاول والشيخين ومن
تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو الذي فرض امرا موجودا او موهوما الا ان الاول فهو مذهب افلاطون
واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة من شأن ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور والثاني
فهو مذهب المتكلمين بان كل جسم فراغا موهوما موافقا لحجم المقدار وانما اشغله ويملؤه على سبيل التوهم ولما كان
مذهب المشائين هو المختار عند المصنف اراد ان يثبته في هذا الفصل فقال بعد ما رده بين البعد والسطح بحسب الاستواء حيث لا
يتصور شيء سواهما يوجد له امارات المكان وكلا ول اي البعد مفطورا كان او موهوما باطل فتعين الثاني وهو السطح ا
المذكور وانما قلنا انه باطل لانه اي المكان لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا
عن المادة لكن كل من شقي التالي باطل وكذا المقدم لانه لا سبيل الى الشق الاول في التالي لانه يكون خلاء
اقل من خلاء فلان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان
يكون مقدارا او ذا مقدار واستحال ان يكون لا شيئا محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف الملاحظ
في تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فيبطل مذهب المتكلمين ولانه لا سبيل الى الشق الثاني منه اي من الخلاء بمعنى البعد
المفطور وهو لانه لو وجد البعد المجرد عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل والا لم يتجرد عنه لان المحل
وعدم الحلول ليس من الامور التي تعرض لكل شيء لامر خارج عنها على ما حقق في الدرس الصحيح واذا كان البعد المكاني لذاته غنيا عن المحل
فاستحال اقترانه به وحلوله فيه هذا خلف لان البعد المادي حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون البعد مهية
نوعية ولم يبرهن عليه بعد وقيل لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فيلزمه التشكل في الوجود وهو لا
يكون الا بحصول الاستعداد الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة والمقدر خلافه
ادف فيه بحث لا الملازمة كذا شارح حكمة العين من نفي كون الانفعال اي الانفعال لكان من لواحق المادة نظرا لان الثاني

بالدليل

بالدليل انما هو الانفعال المخصوص الذي يعبر بالانفصال الانفكاكي من لواحق المادة لا غير والجسم قد يكتنف بشكله في غير انفصال
كالشكل الشمعة المستدامة بحسب التشكلات المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب لظهور بطلانه بذكره مع وجه ولانه اكثر من طرف اثبات
الهيولى عنده في مسلك الانفصال والاتصال بل لابد له الانفعال المستدعي للمادة ظاهر مراد اعتبر عن قبول الشيء مع قوة
استعدادية تبطل تلك القوة بطريان تلك الحالة فيما بلي العوارض المفارقة ما لا يجب حصولها في كل شيء الى التجرد وذلك مثل دامادة لحصول
اللوازم والالوانات المفارقة لشيء وذات مثله من جهة اتصفها بالعلم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان البعد متشكلا لا
بيان في تجرده الا اذا كان شكله من العوارض التي يمكن تجددها او زوالها وهو من الدلائل التي انبتت على نفي المكان بعد موجود
ظاهر مذهب افلاطون انه لو كان بعد المكان له خاصية الكمية الاتصالية وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصية التي يثبت له لذاته او لا
حال فيه او محل له في الاخرين يلزم كونه مادة للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلف لفرض تجرده عن المادة وعلى الا
يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره لا الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة ولا الثاني
فلتجرده عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل متصل يقبل الانقسام هذا تلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء وفيه بحث لانه
ان يقول القول بان لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب هذا الرأي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم
لا نا نقول قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال وسائر الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم
او جزءه ولا ان يقول لا نم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا
نقول مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده يلزم كون المحل اعلى الواسطة كونه قابلا للانفعالات والحوادث من الفصل
والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعد ايلزم تداخل الاجسام والا متعذر بكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لا
لان القائلين بالبعد يجردون المادة رأسا كما وقع لبعض الاعلام بل لما اقوله وهو لي امتناع تداخل الجسمين لانه ان منع
بين المادتين من الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منها مع كل واحد منها لا التمانع بين المادتين
فهو لانه لذاتيهما او لا لتمانع البعدين فان كان الثاني فيكون البعدان هما المتنافيين عن التداخل بالذات لا المادتان و
في ان كان الاول فذلك باطل لان الجسمين المنفصلين اذا اتصلا تصير مادتاهما واحدة ولا التمانع بين ذات المادة والبعد وهو
ايضا محال لان المادة ذاتها قابلة للبعد وتتقدر به وتتشكل بها فكيف تمانع بعدها فالمانع هو بعدها لا نفسها فاذا

يكن الامتناع فيه متداخلين من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقط لكن من جهة البعدين فقط علم ان طبايع الابعاد يابا عن
التداخل ويوجب المقاومة والتحيز وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا تشابه الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيا لبعض
الاجسام وكون الاخر لاخر وايضا يلزم من المكان انتقاله في ذاته بالحركة الاينية من تبدل الامكنة الغير المتناهية وفي تشابهها انتقاله
الجسم لها لانه يلزم للبعد المتناهي بحركة ويلزم منها اشتباه منافية لذلك ايضا وهذا ايضا متوقف على ان البعد لهيه من بينه وايضا
يلزم سكون المتحرك اذا فرض فلك يتحرك على محيط دائرة من الرحى حركة مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا معارض بالحوت
المتحرك في الماء على ما سيجي واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه منها انتفاء الاحاطة لحركة الساكن وسكون المتحرك
لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح الهابة متحركا لتبدل امكنته والتي يحط الحجر المعروف بالكرباس والحجر في الصندوق متنقلين بدلا
بدلا كن وكذا الحوت المتحرك في الماء حركة مساوية لحركته جهة دستر لعدم تبدل امكنتها ومنها ما اورده الحكيم ابن الهيثم من
بقاء المكان مع نقصان المتمكن مع زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان فيظهر الاول في الزق المملو
ماء او هواء اذا انتقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المدورة مرة والمنبسطة اخرى لكن لما تساوى ابعاد المكان
والمتمكن لذاته ومنها عدم عموم الامكنة لحكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجوب ما هو المطلوب الطبيعي للاجسام على غير ذلك ولها
اجوبة من الاجوبة مشهورة مسطورة في الكتب من اراد الاطلاع عليها وعلى سائر الادلة والمباحثات المذكورة في هذا الباب بين
اصحاب هذين المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة ولكثرة الايرادات على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان
عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط المخلوقه جميع ما يرد على القول بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح وتقرب من مقالتهم العرفية
لانه اذا سئل عن مكان الماء اجيب بانه الكوز لا السطح الباطن منه **فصل** في الحيز لكل جسم حيز اما مكان او وضع فله حيز
طبيعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين بالجوهر الفرد هو الفراغ المتوهم وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم
ما يعتمد عليه الجسم كما هو في العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط
ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انها عندهم شيء فامر الكونها
واحدا فيما له مكان كما سوى الجرم الاعظم وهو لا ينافي الاعمية كما توهم وذهب بعضهم الى نفي المكان بما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من
الاجسام اي سواء كان بعدا مجردا او سطحا او غير الاول نقلت بابه اجزائه في الماهية والحقيقة كما شهد النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض

اجزائه

اجزائه بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض ولا اليه على الثاني فلانه يلزم ان يسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء وفي
موضع كان سواء انطبق مركزها على مركز العالم ام لا وان تتحرك الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محيط بالماء
والازمان كلاهما ظاهر البطلان فكذا الملزوم بل المطلوب بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض فما
للارض مثلا تطلب مكانا انها لا من حيث لانه تحت جميع الامكنة والا لم تطلب ان يكون محيطا بالارض بكليته بشرط ان تتحرك الارض على مركز
العالم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر بالكلية في الجسم لا يعادوا بما يقتضيه طبعه والاولى ان يقال اذا اخطر الجسم وقطع
النظر عن تاثيرات الامور الخارجة عن ذاته كما لو فرض رفع القواسر ولذا كان ممكن الانفراض بحسب الذهن لكنه جاز لم يستحيل بحسب
نفس الامر فلا يمشي الاستدلال به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان في
حيز معين لا محالة وذلك الحيز الذي حصل فيه اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسر لان وجود العارض
للشيء يدل على وجود سبب يقتضيه وذلك العارض السبب لا يخلو اما داخل او خارج واذ لا سبيل الى الثاني لانا
فرضنا عدم جميع القواسر على التقدير المذكور فتعين الاول فاذن انما يستحقه الجسم بطبيعته لا
بجسميته المشتركة ولا بهيولاه اذ ليس شانها اقتضاء شيء مع انهما في التحيز تابعة للجسمية وهو المطلوب فان الفاعل وان
لم يكن فرضيا عدمه مع فرض وجود معلوله لكنه قد علمت في بحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحياز نسبة
فلا بد ان ينسب طلب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقائق الاجسام وما هي الا طبايعها التي هي صورها النوعية
وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالمقتضي
حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة كيف وقد علمت ان التلازم بين
شيئين يوجب استناد احدهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان
لان مقتضى طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل
فيهما معا وانه اعنى احدهما او لا يحصل في شيء منهما والكل مستحيل لا الاول فظاهر واما الثاني فاشار اليه بقوله فاذا حصل
في احدهما وهو مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الجزء الاول الذي
حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه والهرب عن شيء طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد

في متناه طبيعيا اهف والا الثالث فلانه لم يمكن ان يكون علة لتشخصها او كان علة ولكن بتوسطها لزم ميله طبعا الى الجهتين تحقيقه
وهو محال ووقوع من هذا جهة منبسطة في جهتها الطبيعة فاذا وصل في اقرب الاماكن في القسم الثاني وقد ابطله بقوله الا لو توهمنا النار في
مركز الفلك بحيث يتساوى نسبته جهاتها الى المركز فيلزم ان سكونها بالطبع عند المركز فيلزم بهذا الحيز طبيعيا لها بيان الملازمة انه لو لم
يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية لحركة الى جهة من الجهات ولا مخصص لجهة جهة دون اخرى وقد اجاب عنه الشيخ في الشفاء بانه يعرض لها
سكون بالقسر لانها كانت تقتضي ان تنبسط في الوسط في الجهات بالسواء لا بد من تحريفها في واحدها والتحريف لا يتحقق الا بالخلاء او
بدفع جسم في داخلها والاول ممتنع والثاني لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غيره وذلك النفوذ لا يتأتى الا باطراق في جهة
دون جهة فيتقدم الترجيح لان هذا الانبساط في كل جهة هذا التحقيق بما ذكره وقال وهذا عجب جدا فان الطبع يقتضي امرا غير ممكن لها عرض
عرض فاوقف ذلك في حكم قريب ومخفي لا ندري استحالة هذا العارض ولا امتناعه انتهى واعلم انه كما لا يتحيز اجزاء البسيط مكان الا بعد حصول
الكلية والقسمة كذلك البسيط بل مع التجزية المتمكن يتوقع التجزية في المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل فكذلك لا يتحيز بالمركب مكان
الا بعد حصول التركيب والتركيب امر يعرض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان لمصاحبة الابداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثم وان
اقتضاءه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب ثم ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في التجسم فلا احتياج لنسبة
في مكان زائد على ما كان للبسيط فامكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط واحد لا غير كذلك
المركب مكانه ليس الا واحدا الا ان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب والا فما يحكم به الاسطقسات او حيث المكان او ما
اتفق وجوده فيه اولا وبيت الميول فيه وتجاذبت في المحقق ما اورده افضل المحققين في شرح الاشارات واعترض عليه المحاكم
بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء ولو كان هو
السطح الباطن فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل لان جميع الصدر فانه شيء في مكان القدوة الذي هو جزء الفلك ليس جزءا
من مكان الفلك الا ان اقول هذه المواخذة كالمواخذات اللفظية فان غرضه فيتبين ان مكان الجزء ليس امرا خارجا عن
مكان الكل اذ هو بصدد دفع ما يتوهم من اجزاء البسيط وغير مركب لها في امكنة سوى امكنة البسائط ومنها ان القول بان التركيب
لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حال الابداع لزم وجود الخلاء منظور فيه لان المركب والتي كان افراده محدثة
الا ان مطلق المركب قديم فلا ان الادوار قديمة وذلك المكان مركب اتفق مطلق المركب وان كان قديما لكن يحققه

الركب

انما يتحقق بعد تحقق البسائط بعدية بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسائط يلزم الخلاء في تلك المرتبة وتحقق الخلاء محال في تلك
في اي مرتبة كان ظاهر من تقديم علية الجسم الخلاء او مع ثبوت اثبات العقول ومنها انه لم لا يكون ان يتمكن في ذلك المكان بسيط
قسرا او لو كان القاسر ضرورة الخلاء اقول لما كان تحقق القاسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع على ما الى در المذكور حدوثها
ومنها قوله ولا مكان المركب ما يقتضيه الغالب من اجزائه على الاطلاق او يحكم المكان فممنوع لجواز ان يقتضي الصورة النوعية التي للمركب
مقتضية لحصوله في مكان المغلوب كما يقتضيه الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس بثقل الاجزاء الارضية بل مستفاد
من صورته النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كالكم بالحدس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود من عدم
احتياج المركب الى غير امكنة البسائط ولا نعلم ان ثقل الذهب ليس ثقل اجزائه الارضية لكن فعل الصورة ينبغي لم
يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية فكثرة الاجزاء الثقيلة المندمجة اندماجا شديدا اساله مدخل في افادة الصورة
ذلك الثقل البتة **فصل** في الشكل وقد علمت معناه فلا حاجة الى تعيده ولما كان الشكل من الاحوال التي
تعم الاجسام كلها ذكرها ههنا فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه متشكل
وكل متشكل فله شكل طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل
متناه فهو متشكل فلما مر ايضا فلا حاجة الى تقريره فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا
وانما قلنا فله كل متشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر بل الامور الخارجة عنه
فرايه لكان على شكل معين لكونه على تناه مخصوص وذلك الشكل اما ان يكون لطبعه سواء كان بلا
وسط او بوسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعه
وهو المطلوب فان قيل اجزاء الفلك لا في وضع معين دعنهم انه لا يقتضي وضعا معينا فكذلك لم لا يكون لها
بحيث شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام
المقولة انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلق ولا معين فلذلك حكم بان الفلك لا
يقتضي وضعا معينا ولا الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي
للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق البسائط في الكل متشابهة لا يدل

فصل

على اتفاقهما في الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها ولا يكون مع
ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث هي معينة متاخرة عن القوابل المختلفة باختلاف الطبائع فلا يجوز استنادها اليها
الطبائع انفسها ومبادي لشيء اخر وهو انها بسائط وان اشتركت في اصل الاستعداد لكن لكل منها استعدادا خاصا ومراتب الاستعداد
متناهية كما انها نوع بسيط لا بد من موضع فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وهي الطبائع فتلك الاجسام التي هي صورها النوعية واعلم
طبيعة الارض تقتضي الكروية وتقتضي الكيفية الحافظة لذلك الشكل كان ولا تنافي بين ذلك الاقتضا بين من البناء مؤكد
لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل انها صارت مقسورة بالاسباب الخارجية كالرياح والامطار والسيول ولما زالت
عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة للشكل القسري ومنعت العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعروض ذلك مقسورة
وجه طبيعته خرج كالمريض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي قلت رطوبته بسبب القاسر مزاجا توجب فساده واعلم ان اختلاف الافلاك
التي اركز فيها كوكب او تدوير او خارج المركز لاجل النقل وكذا اختلاف المتمم فيه لاجل اختلافه رقة وغلظا ليس بسبب القاسر
لعدمه في الفلكيات على رايهم وللسبب صنويه ولعدمه والا لزم ان يخرج فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بسبب الصور المتعددة
كالكيف باختلاف القابل كما يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكل وان اقتضت كرية تشكله لكن
صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي كوكب او تدوير او خارج فحصل الشكل اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على
المواد او اختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان يتصل ببعض المركبات صورة كمالية
بحسب فطرتها الثانية لامور تعود الى القوابل او استعداداتها كذلك جاز ان يتصل ببعض البسائط صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى
لاسباب تعود الى العقول الفعالة او تصوراتها النظام على الوجه الاشرف الاتم قال صاحب المحاكمات هنا اشكالات احدها
ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكل فلا بد ان تسري في جميع اجزائه والا الصورة الاخرى فانها صورة للخارج مختصة
فيجتمع فيه الصورتان النوعيتان وهو محال وجوابه المنع عن استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركبات باقية وحلت فيها صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيجتمع في كل عنصر صورتان نوعيتان له اقول الحق في الجواب الا ان يقال ان
صورة الفلك وكذا صورة ما اركز فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل
انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه او صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصور صنفان

صور

صور تقوم بها المواد الاجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور لا تقوم بمواد الاجسام بل قواها
بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة اثيرية صورة مجردة هي ذاته وبها تحصل نوعيته فلا تجتمع له صورة اخرى منطبعة فان ذلك
قاله المحقق الطوسي في شرح الاشارات في مذهب الشيخ واتباعه ان الجسم الواحد يمتنع ان يجتمع فيه النفسان اعني فاعلتين وقد صرح بهذا العلامة بان
القوة المنطبعة فيها كالطبائع فيها فكيف يجتمع صورتان جوهريتان لها والا ما افاده في الجواب بكونه نوعي جسم واحد ذا صورتين نوعيتين
كالاجزاء العنصرية في المركبات فاسد مما لا خفاء فيه اذ يلزم ان يجتمع في شيء واحد حقيقتان مختلفتان من جسم واحد فلكا وكوكبا
او نارا او ياقوتا وصور العناصر في المركبات العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم في كل
ان يجتمع في عنصر واحد صورتان نوعيتان بناء على ان المركب العنصري كالياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة
بالماهية والوجود واجزاء متباينة بالماهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة
الحاملة للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من النار او الهواء كيف يتاتى له الاستعداد
قبول الصورة التركيبية وقال لبعضهم والافراد لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطبائع فلا يكون بسيطا
اقول وبما قررنا ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب بمنع ترتيب الصورة والقول ان يكون لجزء الجسم
قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى لو كان له جزآن لكان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك لان احد الصورتين سارية في جميع
والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والاخوان الصورتان متعلقتان بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيلزم المحال
والمتمم ان افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه اقول وجوابه ان
كل واحد من المتممين ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء لجثة الفلك فكيف يكون له صورة مستقلة وذلك لانه ليس كرة تامة
المحن كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة مختصة تخرج بها الاوضاع من القوة الى الفعل فتتشبه بمبداء
المفارق كما هو المقرر عندهم ولا الى اين فهو من حيث كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدأ
حركة خاص غير الحيثية المذكورة والا من حيث كونه كرة مستقلة له حركة خاصة وصورة خاصة متنوعة تحرك بمبداها وهو من هذه الحيثية
مباين الحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا لا يلزم شيء من الصورتين تعدد افراد المبدع واعلم ان قائل شكل الاعضاء
الحيوانية ومقاديرها واوضاعها المختلفة التي يلاحظ في كل منها منفعة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور

بالمصريات من اخيتسح لما تحبشم اعتذر لدفع توهم كون الحيوان كره ومقصد او مجموع كرات متعددة على ما فصل في موضعه فان كل

فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الوصف المحكم والترتيب الانيق الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعه

يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم والادراك وهو ظاهر ولا عن النفس لتصيره سواء كانت ناطقة او غير ناطقة لا اولا

فلان النفس لا تحدث الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الان عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها

واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكننا من لم نعلم ان ذلك حاصلين في ابتداء تكوننا بهذه الامور واما ثالثا فلانا لان

عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات ابداننا فكيف في ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب

مثل هذه الابنية فثبت ان مشكل الابدان وخالقها مدبر حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الاجرام كما

هو راي اساطين الحكمة واتباعه كافلاطون ومن تبعه من اصحاب المعارج والارتقاء الى الملكوت الاعلى

فصل

في الحركة والسكون لما كانت الحركة من الاحوال التي تعرض الجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل له تقابل العدم

والملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على تصورهما وقدم الحركة التي

هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال اما

الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه

ما جرت به عادة قدماء الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود لا يجوز ان يكون بالفعل من كل وجه الا المبدا الاول تعالى وحضرات الملائكة

او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا او في كونه بالقوة

فيكون الوجود او القوة حاصلا له وغير حاصل له وهذا محال ومن ثم ان كل ذي قوة لم يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو

امتنع الخروج اليه فلا قوة عليه وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا وهو بالمعنى الاعم يعرض لجميع المقولات لكن

الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على التدريج وهذا لا يمكن الا في اربع منها كما سيرد عليك و

طعن الامام الاول في هذا التعريف بكونه منطبقا دوريا اذ معرفة التدريج وليسير ايسيرا تتوقف على معرفة الزمان وكذا الا دفعة

الماخوذ في حد الدفعة الماخوذ في حد الآن الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه

صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج لها تصورات اولية لا حاجة الى اخذ الحس عليها في الجملة ان تحد الحركة

بهذه الامور

بهذه الامور ثم تجعل الحركة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الامور الاولية القصدية كما صرح به الامام الرازي في

المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لما فيه من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور

التدريج بديهي اولا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير مسلم ولم يتوقف ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل

لانه لا بد لمن تغير في تلك الامور الا قبل وقت امر ممتد غير قار الذات فلا ينتقض التوقيف بالانتقالات الفكرية

التي تقع في آنات متعاقبة تتوسط بين كل اثنين منها زمان وليست بحركة والمعتمد على هذا الوجه هو الزمان واجاب

بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما جزئي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في تحديد حقيقة الاخر فلا

دور وفي ذلك بان تحديد الزمان متوقف على اخذ الحركة على وجه الاتصال وهو غير جزئي وقد علم من ذلك ان اخذ الانطباق في

تعريف الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية فلا دور الا ان يقال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما هي الحركة باتصالها بحسب

المسافة والماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان الحصة التحديدية انما هي حقيقة الحركة

بحسب اتصالها التي لا مدخل فيه للزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط الشيء بين المبدا و

المنتهى بحيث اي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبله ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين وهذا معنى

صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير منقسمة متبدلة صدق التوسط اذ ما دام المتحرك متوسطا ليس لانه على الصفة

المذكورة ثم ان ذلك التوسط وان كان بحسب ذاته واحدا شخصيا مستمرا لكن بواسطة النسبة الى حدود المسافة التي المتناهية

بالفرض متقابلة في الفرض بغير نهاية بالفرض اذ له حدود بالقوة من جهة اتصال المسافة وحدود المسافة فهو مستمر بحسب الذات

غير مستمر بحسب النسبة الى تلك الحدود لكن صدق انه في المقصد وكمن نقطة في الخط بين طرفيه لا يوجد بالفعل ولكن بالقوة فلك كل

كون من هذه الاكوان لا يوجد الا بالقوة فهذا النوع من الحركة وجه بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فلذلك رسموها بانها

كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيها ما يحصل من الاول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبته الى حدود المسافة

وهو امر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الاخير يسمى الحركة القطعية والاول الحركة التوسطية

والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثل ذلك النقطة المتحركة من حرف ما ارسم خطا ارسم الحركة والسطح وسيلانه على ذلك السطح

خطا فقد يعرض للنقطة مماسات منقسمة تحصل من استمرارها على ذلك السطح خط تفرض فيه نقاط متوهمة ليس لشيء منها وجود الا

او اجزائه بين شيء ورثه عنه فنقول الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية
اشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تقطعه بين ما حدث عنه وهي الاكوان المفروضة حسب افتراض حدود المسافة وفي الزمان ايضا
شيء كالراسم يقال له الآن السيال وشيء كالمرسوم يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الآن
بمعنى الآخر ولكل من الامور الثلثة في كل واحد من الاشياء الثلثة ينطبق على نظيره في الآخرين وليس البتة مع المتحرك الا الواحد المستمر
لكن يفيد ضرورة انه لا يبقى مع المتحرك خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن
انما يبقى معه من القطع المتوسط من المسافة النقطة او ما في حكمها ومن الزمان الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله
بعينها حال الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين المبدأ والمسافة ومنتهاها مع استمراره مبدأ لنفسه من حيث
انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شيء ممتد منطبق على المسافة بنفسه من حيث انه وصل الى حد لنفسه من حيث انه قطع المسافة
على ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فتقابلهما تقابل الملكة والعدم فالمتحرك
الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والوجه الذي له بحسب قوة وفعل لا يمكن خلوه منهما جميعا كالجسم وتقابل
من تعقيب رباعيين اشار الى الحركة فنقول الجسم لا ان يوجد فيه متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم بازائه جزء غير متجزئ من المسافة
نقط بعضها [illegible] او ساكن فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة باتصال المسافة غير متالفة من الاجزاء الغير المنقسمة فيلزم
خلو الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في
الزمان لا في الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه الحركة وليس هذا في
يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في
الآن هو عدم الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيدا او ظرفا للمنفي اي الحركة لا للنفي وعن الثاني بانه لا يلزم من عدم
حركته وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من اللاسكون وما يساويه فانتفاؤها لا يستلزم
انتفاء ما ساوى اللاسكون لتحققه في الحركة لا في الآن والحاصل ان الآن ليس الا ظرفا للاتصاف فيختار ان الجسم متصف فيه بالحركة
الواقعة في الزمان لا فيه فليس ظرفا لوقوع الحركة او السكون نعم انه لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع
فيه عن الاتصاف بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا فانما يوجد فلا بد لها من قابل وفاعل لا القابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا من

يعرض له الحركة فهذا الثابت لا يخلو اما ان يكون بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا الجهتين والاول مح اذ العرض لا بد له من محل متقوم بالفعل
وكذا الثاني لان ما بالفعل مط وقد حصل له جميع ما يجب ولم يكن له منتظر اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اذ المتحرك
يطلب بالحركة شيئا لم يحصل له بعد ولذا قيل فان الحركة امر طار على الشيء ويجب ان يكون ما يعرض له شيء متجدد مشتملا على القوة
والاستعداد على ما سيجيء فلا يكون بالفعل مط فقد ظهر لك ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون محل الحركة موجها في شيء
مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشير اليه بقوله وكل متحرك
فله محرك غيره حيث اما ما يتحرك بسبب خارجي مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه ظ واما الذي لا يعرف
له محرك خارجي فكونه متحركا من غيره يحتاج الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ما هو الاوضح ما اشار اليه المص
بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية
والتالي كاذب لسكون بعض الاجسام كالارض مثلا فالمقدم مثله واعلم انك علمت ان المتحرك هو الجسم ولان الجسم جنس
للانواع الجسمية فلذلك ان يقول هذا البرهان منقوض بقولنا في البياض لو كان اللون الذي تقارنه بياضا لذاته لكان
كل لون بياضا وليس كذلك فكون اللون بياضا يحتاج الى علة هي الفصل لكنا نقول فرق ما بين الجنس في المركبات
الخارجية ومنه في البسائط فان الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان يجرد من جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا محققا لا بفصل من الفصول
بل بنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغيرهما
ذلك اذ بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام بل شيء داخل بل امور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانواع والاعراض
وغيرها لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل هو مادة لها فليس نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت في الخارج والا لما
امكن ان تنتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن النباتية الى الحيوانية بل انما هو جنس بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض
وعمق بلا شرط ان يكون غيره او يكون واذا اخذ هكذا امكن كونه ذا حس او تغذ فلا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاتصافه اذ يصدق
على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار
ثلثة فقط واللونية مثلا فلا يمكن ان تتقرر لها ذات الا ان تتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر
غير اللونية يحصل منهما البياض مثلا يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما فقد بين ان الجسم

نجمع عنه الوجي تجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا فضول في الذهن فقط ولا البرهان الثاني فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام عن
ذاته لما امكن توهم انه غيره لوجب بطلان حركته وذلك لان ذلك الساكن في حيزه او حصول اما هو المطلوب بالطبع كان اي مطلوب
وبطلان التالي ما ضرورة لوجب بطلان المقدم ونبينهم قرر البرهان هكذا لو تحرك جسم بمجرد جسميته فلو لم يكن له في حركته مطلوب لكان
لا تحركه الى كل الجهات او الى بعضها والاول يوجب التوجه في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني
يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ايضا محال وان كان له مطلوب وجب سكونه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والثاني باطل
لانه لا يخرج متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك هف فالمقدم مثله والاحسن ان يجعل الا اولا
فلعدم اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم بشيء غير جسميته بل بطبيعته وهو على حالته الطبيعية بل الاولى
ان يقال لو كان شيء من الحركات [illegible] ما بالذات الطبيعة باقية ولا ثابت فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل
حصوله بالجملة [illegible] الافلاك مثلا فلا يلزم الخلف المذكور ومع تقديره [illegible] يلزم سكون الجسم عند حصوله لان
ولم يكن له مطلوب آخر ولا اذ كان فلا يجوز ان [illegible] غير النهاية [illegible] بعد شوق فيتحرك من
غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر حادث وانا لكل حادث [illegible] فهو المحرك وهو اما ان يكون نفس
المتحرك او غيره والاول باطل لان المحرك من جهة ما هو محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة فلا
يجوز ان يكون شيء واحد مفيدا ومستفيدا ولا ينتقض هذا بالمعالجة بالنفس فان [illegible] المعالج النفس من حيث ما له من الطبابة
وملكة المعالجة والمستفيد هي من حيث ما له من المرض واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض
متعالج من موضع التاثير والتأثر مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه
الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة وهما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المصنف والانسب
تقديم التقسيم باعتبار الفاعل على [illegible] لانه قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة
تقع فيها الحركة [illegible] الحركة والموقع مقولة هو [illegible] للموضوع [illegible] الحركة في [illegible]
المقولة كما ان الفرد الذي [illegible] او بعضها او [illegible] ويعتقد انها عبارة عن [illegible] تلك المقولة [illegible]
وهذا ابطل لان [illegible] الوضع [illegible] بنفس السواد كيف وذات

الاولى

الاولى في نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا ثابتة لا صدق ان يقال ذات الاولى باقية وينظم اليها
شيء آخر فان الذي ينظم اليه لم يكن سوادا بل عرض شيئا آخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى ولئن
كان الذي ينظم اليه سوادا آخر فتحصيل سوادين في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال والاتحاد الاثنين من
السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا او انتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليس بقاء السواد الاول
وتحول اليه بل بانعدام ذات الاولى وحصول سواد آخر اشد منه وههنا بحث وهو انه لو كان منع وقوع الحركة في مقولة هذا الذي
ذكر يلزم ان لا تتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من نوع من المقولة الى فرد آخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل و
ليس كذلك والا لزم تتالي الآنات في الحصار [illegible] بين حاصرين [illegible] ان تلك الافراد وان لم تكن موجودة
متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى انه اي ان فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من
تلك الافراد فيه [illegible] ان لا يصح للمتحرك الا ان في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكم بالفعل [illegible] بالفرد
واجاب عنه العلامة الدواني بان المحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالمتوسط بين تلك الافراد [illegible] المتوسط حالة
[illegible] القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري [illegible] الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والمتوسط فيها ولانه لا يخلو من افرادها بالفعل
فليس ضروريا ولا برهان عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا الكلام ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم
كل آن فرض [illegible] بالفعل والا فيلزم [illegible] والافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع
وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي معيار
السكون وافراد زمانية متركبة الوجود منطبقة على الحركة بنحو القطع بل هي [illegible] على مذهب بعضهم في حيز المتحرك ما دامت الحركة
باقية على الاتصال لها نحو واحد [illegible] متصل [illegible] وهو مقدار بالعرض يتضمن جميع الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان
الحركة [illegible] نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخط والخطوط الى السطح [illegible] حاصل للمتحرك بالفعل [illegible] ان فرض ان
ولا الافراد الآنية والزمانية التي هي [illegible] ذلك الفرد وابعاضه [illegible] لمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة التي يتحرك
فيها ولا تتالي الآنات او الآنيات ولا انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني منها في حال الحركة
فضلا عن تشافع الآنيات منها او كونها غير متناهية ومما قررناه وبيناه قد ثبت وتحقق عند البصير المدقق وجود الحركة

القطعية التي هي ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة انقسام المقادير الى لا نهاية من الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت
عين القوة التي وقعت فيها الحركة او غيرها ولاثباته وجه آخر مذكور في الحكمة المشرقية بيانه ان المتحرك ما دام كونه متحركا له باعتبار
الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدأ والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق
بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود فلو لم
يتحقق في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيلزم ان لا يتحقق في ضمن قطع قدر من الاقدار الا موافاة
قدر من المسافة بين حديها فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية تفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيلزم جميع
الحدود مدركة وجميع المقادير متروكة وهذا اشنع انحاء الطفرة حيث يقع في جميع اجزاء المسافة وفيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة
اما اولا فلانه منقوض بما اذا فرض نقطة كرأس مخروط مارة على خط في سطح فانها تلاقي تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق
للنقطة بالقياس الى الخط لانقسامه وعدم انقسامها فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فانه وان سلم
انه لا موافاة يجب للحركة لاجزاء المسافة لكن ان فرض من اثبات الحركة لكن لا نسلم انه لا موافاة لها في ذلك الزمان
فان ملاقات الجزء المنقسم مع المنقسم لو استحال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان وهذا بطلان الانطباق الآني لا يكفي بين خط
المستقيم والمستدير وكون الانطباق في الزمان بينهما مما يمكن بل تحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة لما كانت المسافة
كنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الى الشيء المتصل المستقيم او المستدير فكما لم يكن لها الا موافاة الحدود دون الاجزاء
لم يكن بالضرورة مرتسمة متصلة واحدة بل اشياء غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرتسم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما
ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة وعدم
موافاتها لها ليست دليلا على وجود المرتسم من الحركة بل على وجود المرتسم منها لا غير والله اعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه
الواردة على نفي الحركة الاتصالية في الخارج مع وجه الخلاص عنها ليقاس عليها غيرها لان كثيرا من الشكوك الواردة على اتصال
الجسم تنبني عليها فبابطالها يندفع تلك الشكوك كلها وعددناه في اوائل الكتاب فمنها في نفي الحركة انه ما لم يصل الى المنتهى لم توجد
الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والجواب ان امتناع وجودها في آن الوصول الى المنتهى وكذا بعده لكن ان يوجد
الا انه مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما توجد في تمام زمانه

نهاية

نهاية آن وصول الجسم الى المنتهى فان قيل الحركة بمعنى القطع لا تتصف بالوجود العيني قبل الوصول الى الغاية ولا حال الوصول
اليه لما مر ولا بعده ظاهرا فكيف لا تتصف بالوجود العيني قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية آنا قبل الوصول اليها
فالترديد المذكور غير حاصر ولئن اردت زمانا فنختار انا نقول انما اخترنا ان نفسها موجودة في نفس زمان هو قبل آن الوصول
الى الغاية وطرفها موجودة في ذلك الآن وكل جزء منها يوجد في جزء من ذلك الزمان وفيه ما سيظهر لك ومنها انه لو كانت الحركة
المتصلة القطعية موجودة يلزم ان اتصال الماضية منها بالمستقبل اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في
الحال اي الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة بهذا المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نسلم ان الحركة المستقبلة
معدومة في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس الا الاتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل
بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد شخصي يتحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة
لو كان موجودا فاما في الحال او في وجه مقارن لوصف المضي فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء
ولئن كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان لا يكون موجودا في الآن فلا يكون موجودا في الآن لا يكون
موجودا في الماضي وعليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس
الى الآن لا في نفس الزمان الماضي ولا يجب الوجود مطلقا في الوجود المقيد بكونه في الآن ولا يسلب عنه في الآن الوجود
المطلق لان الآن انما هو ظرف للسلب وجهته فيه ليس ظرفا للمسلوب مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا
القول في المستقبل من الحركة حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر على وجه يداخله بزيادة
مداخلة في الاصل مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية كالنفخة في الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم
شامل للتخلخل فخرج بقولنا بسبب اتصال جسم آخر وبقولنا على وجه يداخله بزيادة مداخلة في الاصل يخرج الازدياد
الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم آخر او بسطحه الخارج وبقوله مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار خرج السمن فانه في العرض والعمق و
بقوله على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الاقطار وانه ذبول عكسه وهو تناقص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء
عن جميع الاقطار على التناسب لكن فيه سن الشيخوخة وعليك بقياس قيوده على قيود النمو وههنا بحث مشهور تقريره
ان النامي لا يخلو اما ان يبقى فيه شيء ثابت اولا فان كان فنقول ان ذلك الشيء الاصل فقط او الزائد فقط او المجموع لا الاول

فهو ح لأن الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة ولا الثالث تأملا فإنه لا نزاع في أن الثابت كل المادة
اذ الثابت هو البعض الذي كان منها كالاصل ويستحيل انا يتبع في الزايد والاذى بالكل لانه دائما تحصل به شيء وينقص عنه
آخر والجسم غير باق مع البعض والوصل وكذا الثاني لان الغذاء اذا انقسم وتشبه فان صار الكل متصلا واحدا
طبيعة ولهذا امتنع الحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع الكل ...
والماهية وان لم تتصل ولم تتحد به فالمراد ان ما صار غذاء له وكل منافيه ولا الثالث ... وهو ليس في البات جد
المادة والصورة اذا لم يكن المادة باقية ولا الصورة باقية في كل اجزاء المجموع بقيادته لم يكن فيه شيء ثابت فلا تحقق حركة اصلا
بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وبازائه مراتب الزيادة من امثال المقوية التي هي الكم
في هذه الحركة فاذن يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية بين محصورين وهو محال ويمكن ان يجاب عنه بان في الجسم النامي
اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية الشخصية واجزاء متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك
في النمو والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية والحركة ليس الزيادة الغذائية لما وصلت الصفة بالاصل وتشبهت
بطبيعته لم يكن البعض محكوما بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل محكوما عليه ليتميز الاصل بالتميز في الزيادة في الاستحكام والقوة فهو باعتبار فيه
من الصورة النوعية مبدأ الاستعداد لتلك الزيادة وتحليلها فيتغير بتلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على
ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما نقل اليه كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى ما دام
النوع مع الصورة ولذا النوع هو النامي نعم انه الزائد في مقدار حقيقته بسبب مادته لا المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم
يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى تختص بمجموع عظم الجسم ... كان اوله آخر المادة الباقية فقط وقد اعترض عليه المحقق
الدواني في شرح الهياكل بان هذا التوجيه ينفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال تشخصه وحدوث آخر
من نوعه مع بقاء النوع انتهى لعل الشيخ اراد بالنوع من الصورة الصورة النوعية للشخص او نعم مراده من النوع هو المنوع على
طريقة المساهلة المشهورة لا بقاء المتحرك هو القابل للحركة والصورة في الجسم من الفاعل للحركة على رأيهم فكيف يلزم شيئا
... الحركة من حيث ... وتحركه من حيث ... على بعض المادة الاولى ما دام لا فساد فيه
لاختلاف الحيثيتين ... وهو ليس اثباتهم الحركة في النمو والذبول ... تجدد ... الاشخاص حيث اراد اثبات ...

نفس

نفس غير جزئية وقد انكر صاحب المطالع حركات الحركة الكمية ... على نفي النمو والذبول بان النمو انما هو تخلل بعض
الاجزاء في الجسم وتلك الاجزاء الاولية بمقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هناك زيادة
في مقدار جسم واحد بل انضمام جسم الى جسم آخر ذي مقدار والذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله
منه فليس هناك نقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا
يخرج الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات
حركة اينية وبالعرض حركة كمية واجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص بانه كما ان الاجزاء الاصلية زادت عند
النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما
كانت عليه والانكار هذا مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة العين بين المعترض والمجيب بقوله ان
كان الاتصال الزائد بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قاله المجيب وإلا فالامر
كما قاله المورد قال المحقق الدواني الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما متميزين في
بقاء صور الممتزجات كما قرر في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلابد من ان
ينعدم المنفصلان ويحدث جسم آخر متصل كما صرح في مقامه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر وهذا يستلزم ان لا تنفاد
الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع ولو اراد بكونهما متصلا في نفسه المداخلة التامة فذلك لا يحقق الحركة في الكم ضرورة
انه لم يزد مقدار جسم واحد اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة انتهت عبارته وتقابلها
يعرف الاتصال ... لجميع صورها الجسمية جسما واحدا طبيعيا ... افراد مقدارية متشابهة الماهية متحدة الوجود
قبل القسمة ولو كان مركبا من اجزاء اخر متباينة الماهية والوجود فالاتصال بهذا المعنى يمكن ان يتحقق بين الغذاء
والمغتذي بعد فعل الغاذية وصيرورته شبيها بالمغتذي والجسم الذي متصل واحد في نفسه بمعنى ان له اجزاء وهمية متحدة
الماهية والوجود ولا يمكن متصلا بمعنى عدم تركبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب
اتحادهما وانما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الاول وقال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة
كمية موضوعها باق بعينه فان زيد الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب بعينه

الشيخ ولذا نقصت جثته وإسراعه في ذلك ليس لتعظم والصغر في مقدارها وهو ليس من تشخصاتها وكذا الحال في السمن والهزال فانهما
موضوعهما شخص واحد وقد شنع عليه كون نظرية كلامه الجزاف بقوله انه يزيد الطفل بعينه ازداد شبابه ثم نفسها
المجردة واحدة فسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست موضوعة للحركة الكمية وان اريد انه هذا البدن بعينه فذلك البدن ممنوع كيف
وتبدل كثير من اجزاء الاول وانفطم بها يبقى اكثر منه اخف به لم يعرف ان الذي هو عمره في النفس والبدن وقد
يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذي يجيء حيث وان لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد يشهر بها اليه فتبين هذا وتشخص المجموع
من حيث هو المجموع وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها واذا صدق على المجموع الجسم بالذات
صدق عليه انه متكم واذا كان محفوظ الوحدة الشخصية مع تزايد الكمية وتناقصها فيصدق عليه انه متحرك حركة كمية في
النمو والذبول لبقاء الموضوع وثانيا او اذ هو المقول عليه لا يقال لو تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار في
ما هو الحق من اتصاف الموضوع بفرد آني تدريجي ما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يختص الكم الغير القار بمنحصر في الزمان
مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول مرادهم من الغير القار ما يكون غير مجتمع الاجزاء حدوثا وبقاء فلا يجب
الحدوث فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من
مفارقة خط من خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما او سطح من الجسم التعليمي الحادث من قطع الجسم بشيء وفيه نظر لا او
فلا نمنع ازدياد الشيء في الكم او انتقاصه فيه ليس هو ان يضم هناك كمية حاصلة بعينها وقد انضمت عليها كمية
اخرى او انفصلت عنها فان هذا ممنوع كيف وقد علمت انه المتصل بالذات ما يعدم بطريان الوصل والفصل
عليه والمعدوم لا يتصف بزيادة ولا بانتقاص بل معناه في ذلك شيء بحيث يتلبس في كل آن فرض بفرد لا
يلبس بها الفرد حاصلا فيه ان آخر سابق عليه او لاحق به فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم كمية حادثة مندرجة
باقية بمجموعها وثانيا فلانه لا يدفع النقض في الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي فانه تدريجي الحدوث و
البقاء جميعا فالاولى ما قيل يجاب بان المراد من الغير القار ما يكون كذلك بالذات ويمنع انه لا يتصور كونه وغير دائم
دون الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما من شيء من تلك الامور الا ويوجد له فرد ثابت فيعم التقرر متنا
يعرض لها بتبعية الحركة اعلم ان العلامة الشيرازي حيث شرحه لكليات القانون السمن والهزال من باب

الحركة فيها

الحركة الكمية وقال ولا الحركة في الكم فهي لا تنحصر في الازدياد او في الانتقاص من التخلخل الازدياد لا الى غير لوروده
اخرى وهو النمو والسمن او لا يخرج كذلك وهو التخلخل والتي في الانتقاص لا ان يخرج بانفصال شيء من المادة وهو
الذبول او الهزال او لا يخرج كذلك وهو التكاثف وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء
صورته النوعية ويسمى هذه الحركة استحالة وبحث انه يعلم ان تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات
بل انما تقع فيما تقبل الاشتداد والتضعف يمنع انه يحدث شديد فيه لا يبقى ان نفسه شديد اذ قد علمت انه ذلك مما لا يتصور
وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان من اين الى اين اخر على سبيل التدريج
ويسمى نقلة وهو ظاهر وحركة في الوضع وهي ان يكون في الجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة
فان اجزاءه يتباين اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبته الى غيره من الاجسام وقد يلازم كله كله فقد
اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث
كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة المدحرجة واعلم انه الجسم قد يتحرك في الوضع فقط كالكرة المتحركة
على احد اقطارها بشرط انها لا تفارق مكانها وكذا البيض اذا تحرك على قطره الاطول والعدسي اذا تحرك على قطره
الاقصر وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القائم اذا تحركا على سهميهما وقد يتحرك فيهما الوضع والاين معا لكن
احدهما يجيء بالذات والآخر بالعرض كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا اصعد قاعدا فلا ينتقض طرده بالثاني
كما توهم وليس قوله ويلازم كله مكانه داخلا في التعريف كما زعمه صاحب المحاكمات بل لتخصيص مادة المثال من غيرها
الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة والا لكان الانتقال فيه لا من متحقق
منه الى متحقق افراد من نوع الى نوع آخر فان كان الاول فما تغيرت الصورة الجوهرية ذاتها بل انما تغيرت في عارض
فليس الحركة الا كونا ولو كان الثاني فلا يتحقق جوهر آخر لامتناع تحقق الاتصال الوحداني بين امور متخالفة
بالماهية فيكون بين جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال وهذا بخلاف الكيف فانه مما يقبل
الاشتداد والنقص فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة من مبدأ زمان الحركة الى منتهاه لا يلزم له جزء ولا حد
الا بالوهم والفرض وهذا لا يتصور الا في المحال بالنسبة الى المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن تصوره بالقياس الى المادة فالكون

ولهذا قيل لا يجري الحركة في البواقي من مقولات العرض لا يقبل الا العرض لا الاضافة فانها في ذاتها عارضة لمقولة يقع فيها
الحركة فهي تتحرك بتبعيتها في الاين فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد تحصل من الاشد في الاضعف او بالعكس في
التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاسافل في الاعلى تابع للانتقال من اين في اين والانتقال من الكبر في الاصغر
تابع للانتقال في الكم ومن الاشرف في الوضع في الاخس فيه تابع للانتقال في الوضع ولا في الجدة فتبدل الحال فيها اما
او لا في الاين فالحركة فيها بالعرض لا بالذات فالحركة او لا في العمامة بحسب الاين ثم في التعمم وفي السلاح ثم في التسلح ولا
ثم فان وجه المجسم متوسط الحركة فان كل حركة لها سبب ثابت منه لان فيه حركة مطلقا ان تتم او هو محال والا القبول
والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة في هيئة قارة لانه لو كانت على هيئة غير قارة لما كان خروج منها
وترك لما بل اسعان في تلك الهيئة مثلا لو كانت الحركة في التسخن في البرد وكان الجسم في حالة تسخنه يتبرد فانه لم يخرج
عن التسخن حين قد تحرك مقولة لم ينفعل فان كان قد ترك التسخن فالحركة غير مقولة لم ينفعل هذا ما ذكره الشيخ
في التحصيل في نفي الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول توضيح ذلك ان الحركة في كل مقولة ظاهر عبارة عن ان يكون
للموضوع في كل ان من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور في غير القار من المقولات كمقولة متى وان يفعل
وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك شيء في مقولة متى مثلا
لزم ان يفرض له في كل ان يفرض من زمان حركته سنة او شهر او غير ذلك فيلزم انتقاله من سنة الى سنة او من شهر الى شهر
وفيما نحن فيه هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ يؤخذ في مفهومهما التدريج وعدم الاستقرار فانهما التأثير
والتأثر في التجدد الاتصالي وحكم الملك من حيث انه مسافة لكنه لو كان جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم ان
يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل وفيما بالبيان المذكور وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث
قال في الشفاء انه لم يصح الانتقال الى مقولة متى دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر دفعة ونقول
ايضا ان كل حركة باعتبار المتحرك فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة الى هي موجبة في المتحرك من حيث انه متحرك
او لا فهي موجبة فيه من تلك الحيثية فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية
او ارادية لان القوة المحركة الموجبة في المتحرك بما هو متحرك اما ان تكون باعتبار كونها مستفادة من خارج

الاصل

او امر مباين للمتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون وان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان تكون لها شعور او
لا تكون فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كحركة الافلاك او لا على نهج واحد كما
في الحيوانات وان لم تكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كحركة العناصر او لا على نهج واحد
كحركة النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور
لكن مع انضمام ميل قسري اليها من القاسر علة معدة له ولولا ان القاسر فاعل للحركة القسرية او للميل القسري لا ينتفي كل
منهما بانتفائه وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت امرا متجددا والذات منصرمة فلا بد لها من علة امر
ثابت غير متغير اصلا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت على امر ثابت لما كان مقتضاها ثابتا
فلم تكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا والثابت من حيث انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما قيل فلو اقتضاها للحركة يجب ان
يلحقها ضرب من تبدل الاحوال لا يقال للحركة اعتباران احدهما حقيقية وانها هي توسط الجسم بين مبدا المسافة ومنتهاها وهي بهذا
الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى آخره والثانية حقيقية التي لا يرتسمها وهي بهذا الاعتبار متجددة منقضية غير ثابتة
فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه الحيثية مستندة الى تلك الحيثية لانا نقول في استناد
هذه الى تلك على تقدير تسليمه فالحركة الطبيعية يجب لها ان يكون لها علة متجددة اي متجددة الى امرين احدهما ثابت وهي الطبيعة وثانيهما متجددة
اي الوصولات الى حدود متجددة متبدلة تنتهي تلك الى الوصولات حالات غير ملائمة للطبيعة والا لم تتحرك فتوجب الطبيعة بشرط وجود
تلك الحالات العود الى حالة الطبيعية وعند حصولها ينقطع الحركة لانتفاء احد جزئي علتها وهي الحالات المتجددة ولما ان العلة
ذات حيثيتين حيثية ثبات وحيثية تجدد وكذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع الثابت مقارن للمتقضي المنقضي ولذا قالوا ان
يعقل الكلام في علة تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام في علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة في كل حالة غير ملائمة علة
للحركة وفي كل حركة علة لحالة اخرى غير تلك الحالة لئلا يلزم الدور فلا يزال الحالات موجبة للحركات والحركات موجبة للحالات الى
ان ينتهي الى المستقر الغير الداخل في الى ان يعود الطبيعة وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس في ذاتها ثابتة متقضي
ثابت فلا يصح الحركة الارادية مقتضى النفس فلا بد من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبته الى جميع
الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة للوصول الى جزئيات الحركة وبه ذكر من الالة

والحركة تجدد الاجزاء على وجه الاتصال لما عرفت في الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه لما لا يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا
تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها فكما انه في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يتغير بتغيرات شتى كذلك في تصحيح نسبتها
الى القابل **فصل في الزمان** مطالب هذا الفصل ثلثة الاول في التنبيه على انية الزمان الثاني في تحقيق ماهيته
الثالث في بيان كونه غير منقطع البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان
اختلافا عظيما فمنهم من انكر له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون له جعله منهم جوهرا ومنهم من
جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني وفرقة منهم زعمت انه واجب الوجود لذاته تعالى
ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاقصى والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار فهو اما نفس الحركة او
غيرها فهذا تفصيل المذاهب ولا حجة لكل فريق فحجة المنكرين لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان منقسما والا
لزم ارتفاع التقدم والتاخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحوادث ووقت عدمها واحدا
فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان منقسما كان بعضه ماضيا منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا
بجميع اجزائه لعاد المحذور فبعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لا محالة ولا الان الغير المنقسم المفروض فلم
يكن له وجود اصلا فلانه طرف الزمان وطرف الشيء اذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا ولا جهة ثبتية فلان الطرف
لا يوجد الا اذا وقع قطع لذي الطرف والزمان عندهم غير منقطع الجانبين والجواب انه يلزم من الوجود المطلق من الوجود
في الان او الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فكالمكان اذا كان موجودا لا يلزم ان
يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او المستقبل او
في الان … الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل البعض ظاهرا فتلك القبلية لا تكون
بالوقت … ولا الاقبال التقدم من حيث هي علة وواجب الحصول مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء
المتاخر … ان الجزء المفروض علة … لازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له
او نقول … ان يكون بقية الجزء المتقدم لماهيته او لامر لازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له فعلى الاولين يلزم كونهما
متخالفين بحسب الماهية والا لزم كون التقدم … لنفسهما ومع ذلك كل جزء يفرض في الزمان يجب ان لا يكون مخالف الماهية

للجزء الاخر

للجزء الاخر لكن الاجزاء الممكنة الافتراض في الزمان غير متناهية وتخالفها بحسب الماهية لا يتوقف على امتياز بعضها
عن بعض على الفرض فما يكون له من الاقسام الغير المتناهية يجب ان يكون حاصلة بالفعل متمايزة فيكون كل واحد منها
الاجزاء غير قابلة للانقسام والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هف فيلزم
تركب الزمان من الانات المتتالية المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه
علة لامر عارض لماهية الجزء المتقدم او لازم عليه لامر عارض له يلزم جواز صيرورة المتقدم متاخرا والامس غدا وذلك
محال ولقيم اذا كان الجزء المتاخر ايضا يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان
المتقدم وكذلك القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هف فثبت انه تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر فهو اذن بالزمان لان اقسام
التقدم منحصر في الخمسة باتفاق الفلاسفة فيلزم ان للزمان زمان وينقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية
والجواب ان المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر لاجل
اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والاخر بعد واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان
لان التقدم والتاخر من العوارض التي تعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة امر اخر معها فماهية التقدم و
التاخر هو نفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتاخر او غيرهما لكن جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل و
القبلية باعتبارين كما ان ذات الباري تعالى هو نفس الموجود والوجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المتصل
والاتصال باعتبارين وكذلك التاخر زمانا والمعية الزمانية فان المعين اذا كانا جميعا جزء من اجزاء الزمان
كان ما به المعية منهما الزمان لانه جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزء منه كان الجزء ما به المعية فيكون مع
ومعية باعتبارين فان قيل ما الزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا فلم لا كان كذلك من مقولة المضاف
فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر
لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا لهذين الوصفين لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر
كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى تكون من مقولة

الاضافة هذا ما ذكره في هذا المقام وظني انه يمكن ان يستشكل عليه بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان في بعضها تقدما وبعضها تأخرا
بحيث … وبهذه الحقيقة النوعية لابد لها من امر زايد على ذاتها من سبب لامتياز بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح
من غير مرجح والجواب بان اجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها المشخصة وهو تامّيها لا يرتبتين فانه لو جاز هذا جاز
ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انما يمتازان بذواتهما المتخالفة تعينا واجزاء الزمان تشترك في الماهية والمحل فلا بد
من مميز والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج ولا اجزاء له بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى فارق
يميز شيئا منها عن شيء ولا بحسب الوهم والتصور فانه يمتاز بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتأخر والقرب مما يؤخذ
في الوهم مبدأ او البعد عنه ولا يبعد ان يمتاز بحسب … في الاجرام السماوية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرها من
الاوضاع التي تحدث فيها منها الحجة الثالثة ان المعقول من الزمان ما به يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن
بعض بالتقدم والتأخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتأخر بهما معا وهذا النحو لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة
الجسمانية والحركة والتغير مع ان هذا النحو يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان البارى تعالى بحسب ذاته قبل كل حادث
عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا النظر عن سائر اقسام التقدم من العلية والشرف والطبع وجردنا
النظر الى ذاته تعالى لكان موجودا مع عدم الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها فكانت قبلية تارة ومعية اخرى كقبلية
سائر الاشياء ومعيتها فاذا كانت هذا النحو من القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا ان حصول التقدم
بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة والجواب ان نسبة البارى تعالى الى جميع الموجودات نسبة واحدة لا
هي المعية الغير الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى البارى القديم فكما انها توجد بالنسبة اليه تعالى مرة ولا
بعد عدمها فلا … ولا كانيات … فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد وعن نسبته مع الثابتات المتغيرة
بالدهر … نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بيته ولا حجة لمن زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان الزمان
يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته اما الكبرى فضرورية واما
الصغرى فلانا لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه
فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان متناقض والجواب ان المستحيل نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضي استحالة

مطلق العدم

مطلق العدم ووجوب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان لا يأبى لذاته ان لا يوجد ابدا وان ابى لذاته ان يعدم
بعد كونه موجودا ولا اظن كون الزمان جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من
الاقدمين مبناه التمسك بهذه الشبهة الواردة على مذهب المعلم الاول من ان الزمان مقدار الحركة قالوا لا يقع
في حد ذات الزمان تغير اصلا ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام
والاستمرار ولو وقع فيها شيء منها حصلت له قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمادة بل انما هي
قبل تلك المتغيرات ومذهب ذلك الى الامام حيث قال في شرح عيون الحكمة ان المتأخرين لما ذهبوا الى مذهب ارسطاطاليس
في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام
افلاطن والاقرب عندي في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطن وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبر ما نسبته
ذاته الى ذوات المرجحات الدائمة المنزهة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار وان اعتبر ما نسبته ذاته الى ما قبل حصول
الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر الداهر وان اعتبر ما نسبته ذاته الى المتغيرات مقارنة معه فذاك هو
الزمان وقد … ان مذهب افلاطون قريب الى المعالم البرهانية المحقيقة اقرب وعن … الشبهات ابعد ومع ذلك
فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب ان هذا الظن مضمحل بما بيناه من تحقيق ماهية الزمان وانها مقدار لما
هو متقدم ومتأخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتأخر بحسب الذات في ماهية متعلق بامر متغير لذاته بعضه فايت وبعضه
لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل حدوث امر فامر لا يخلو الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا
يكون مفارقا كيف ولو لم يكن الزمان مقتضيا … لا في ذاته لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمن
الطوفان وحيث لا تمايز بين الاشياء بالتقدم والتأخر وهو ما يدفعه الحس والبديهة ولو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما
ومتأخرا بالذات لا يوجد التقدم والتأخر في شيء من الاشياء ابدا بوجه وذلك الشيء هو المسمى بالزمان واذا كان
الزمان مقتضيا للتجدد لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد ولا تصرم في عالم القدس
فضلا عن ان يكون هو بنفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ولو سلم … الزمان جسما هو الفلك الاعظم لزمه
ان يكون شيء في الزمان وكل شيء في الفلك في … على تقدير حقيقتها لا يتحقق الان لان بعض ما وجد في الزمان

بوجه الفلك ولا في جنس الزمان بنفس الحركة فاستدل عليه بانه لو الاف لكان الزمان منقضيا متجددا و الحركة ليست كذلك و الجواب
لا او لا فبان المرجحان في الشكل الثاني لا ينتجان ولا ثانيا فبان الاوسط غير مكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات
وفي الحركة بالعرض ظاهر راي الجمهور وبالعكس لظاهر راي بعض الشفاء ان في الحركة الكيس زمان وللجواب ان
هذا لا يوجب الاتحاد فان هيهنا وجوها في المغايرة والفرق بينهما بدفع كونهما متحدا منها ان الزمان يوصف في حد
الحركة السريعة دون العكس ومنها ان الحركة تكون اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتان
معا ولا يكون زمان معا ومنها ان جزء الزمان زمان وجزء الحركة ليس بحركة ومنها ان الحركتان قد تتحدان في الزمان وما ...
الاختلاف فغير ماهية الاخرى ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان قصير لانه حركة قصيرة وكذلك حكم الحركة الاولى
الفلكية وهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان و اجوبتها و لا تحقيق ما ذهب اليه اهل الحق فيه فقد عرفت بما بان
لا الاف وهو المذاهب المسلك الالهيين ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من الاشارات فتقريره ان
الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء اخر فاذا صار موجودا كان ذلك الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث
ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد توجد مع وجود المتاخر بخلاف قبلية
كالاب بالقياس الى الابن فان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن والقبلية للابن فلا توجد مع جوهر الابن فاذا
قبلية زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم في ذاته فانه ليس باطل يظهر بطلانه بما ذكرنا من ذات المتقدم توجد مع
زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتاخر اذ قد يكون بعد وجوده ليس ولا اعتبار
مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم و اعتبار نفس عدم المتاخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد ظا اذا فرضنا وجود
الاب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما على ابنه بل متاخرا عنه فلا ذات الفاعل
فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من امر يعرض وصفهما له لذاته او لكل صفة يتعقب
شيء او شيء الا بالذات فلا بد له لذاته من شيء يكون ما يتصف بهما بالذات لاستحالة التسلسل ولا يكون ذلك الا لعروض بالذات للقبلية
والبعدية امور متقاصية غير مجتمعة يقتضي كل منها لذاته سبق على الاخر وظاهر ان بعضه اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته
مسافة يكون بين ابتداء حركته و انتهائها قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة و الحركة فاذا

تحقق

تحقق قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة على حسب الاتصاف والانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات
لتلك القبليات والبعديات امرا لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التقدم و التجدد عنه ويكون جزء
منه لذاته قبل وجزء اخر منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدا او البعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان ولنا البرهان
الثاني المناسب لمسلك الطبيعيين وهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه المص بقوله اذا فرضنا حركة وقعت
في مسافة على مقدار من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا في الاخذ والترك
وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وربما اتفقتا في احديهما
فقط فيتفق مقطوعهما ... واذا فرضنا معها اخرى على ... اتفقتا في الاخذ والترك وجدناها قاطعة
لمقدار واحد من المسافة وان ابتدات احديهما ثم قبلها الاخرى ولكن تركتا معا او يكونان على عكس ذلك وجدت احديهما
تقطع مسافة اقل مما تقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان ان يقطع السريعة
قطع مسافة معينة بسرعة معينة و اقل منها ببطؤ معين وليس هو نفس شيء من المسافة او الحركة او السرعة والبطؤ
فان كل واحد منها يختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه واعترض الامام الرازي الكاتبي ثم ... على هذا
البرهان بانه قد اخذ فيه السرعة والبطؤ الماخوذ في مفهوميهما الزمان وفي الحركتين معا في الاخذ او الترك وليست هذه المعية
الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان المطلوب بهذا
البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر
الانية خفي الماهية والعلم بوجوده كاف في القطع بتحقق هذه الامور والشبهة هيهنا في تقرير الغرض هنا اثبات الزمان على وجه
يترتب عليه اثبات كونه مقدارا للحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج فان
المنكرين لوجوده في الخارج يعترفون بان شيئا مع شيء وبان حركة اسرع من حركة وانما يتوقف ذلك على ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان
موجودا خارجيا او وهميا يمكن ان يصير ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج والحق ان المتوقف على ملاحظة الزمان انما هو تصور
حقايقها لا العلم بوجودها وذلك من البديهيات الغير الموجبة لملاحظة الزمان عينيا او ذهنيا و الماخوذ في البرهان انما هو هذا
لا ذاك وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا انتصف المسافة بعينها ادركها في سرعة والبطؤ بعينه

حصل امكانان متساويان لكل واحد منهما نصف الامكان المفروض او لا وثانيهما فان في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ
الترك او منها بطيء والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها متخالفة بالزيادة والنقصان وكل قابل
للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار اذ الكل متصلا او منفصلا وذلك الامكان كذلك فيلزم مقدار الاشياء فيزيد به بزيادة والنقصان
بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لها مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرها من الاشياء وهذا دليل ان قبوله لها
انما هو بالذات ولانه متقدر واحد فلانه لو كان منقسما الى ذلك التركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة
المنطبقة على المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اي قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير
ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدار المسافة
او المادة او المتحرك وكل منها باطل اما على الاول يلزم من جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية متساوية في ذلك
الامكان وليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاكبر الاصغر حجما اسرع
الحركة والاكبر ابطأ وفي الثاني بالعكس مما ذكرناه لانه على هذا التقدير لو كان مقدار المادة لكان بزيادته زيادة المادة ولو كان
كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المباحث المشرقية بان هذا التقدير في الاسرع ليس اعظم من الابطأ
حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل من الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فاذا الصحيح
ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان يزداد بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار في الابطأ اعظم
ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يقال معناه لو كان هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم ان يكون ما هو
الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقداره بحسبه اكبر لشدة الميل الطبيعي فيه لكونه بعيدا عن موضعه يجب ان يزيد في هذا
المقدار وليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطأ فيها وهو الذي بحسبه اصغر وميله اضعف يجب ان يزيد في هذا المقدار
فههنا امكان مقدار غير ثابت وهو المعني من الزمان فثبت انيته واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق ماهية
الزمان فهو ما اشار اليه بقوله وهو المقدار لانه لانه ثبت انه كمية متصلة فهو لا يخلو اما ان يكون مقدارا
لجسم او لهيئة قارة من هيئة الجسم او يكون مقدارا لهيئة غير قارة منها لا سبيل الى الاول اي كونه مقدار الجسم او
لهيئة قارة لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا لجسم او لهيئة قارة فتبين الثاني لانه يلزم ان يوجد

الشيء بدون

الشيء بدون مقداره اللازم له اذ مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار كما يحكم به الفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في
حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية يخرج الكم الغير القار مقدارا للجسم القار ويبقى الجسم
ذو المقدار بدون مقداره ورد عليه بما هو منقول في حواشي التجريد بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع اجزائه
نعم افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا يقتضي غير قاريته فهو من افراد الكم في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال
ان الكم الذي يتحرك فيه الجسم له في كل حد فرد من حدود المتحرك فيه في زمان حركته وافراد آنية يتلبس المتحرك في كل آن بواحد
منها فلا يلزم حينئذ خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن بخلاف ما اذا كان الزمان مقدارا للامر القار فانه لا محالة
يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره في كل آن يفرض اذ لا يوجد للزمان فرد آني اصلا فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة
غير قارة فهي الحركة هذا موافق لما ذهب اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار
بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدار النفس ولا يتوجه النقض على كلامه بسائر
الامور التي قد تحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي تقع فيها الحركة وكذا السطح الغير القار والجسم التعليمي الغير القار
فيما اذا قطع الجسم بشيء وكذا الخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي على ما ذكره في المواقف الفخرية مبني على عدم التفرقة بين الاتصاف
بالشيء بالذات والاتصاف به بالعرض ولا ما به اجاب جماعة المحشين عن بعض هذه النقوض بقوله ما لا الحركة تدريجية
لا آنية لا تحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم بشيء اذ القطع تدريجي والحاصل في كل آن من زمان القطع امر منقسم لا محالة
الى جزء فالحاصل في كل آن مجتمع الاجزاء لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح ثم لما عرفت من نفي الجزء والقول بحدوث الملاقات
لا في آن بل لا يحصل الا بالحركة وفي زمان الحركة يحصل ملاقاته للسطح كما ذكره الشيخ في الشفاء فوقه وجوه من الخلل غير خفية على من
يستحضر الاصول التي قد ذكرنا ما سبق وما ذكره الشيخ في الشفاء ليس الا في الملاقاة الآنية من الكرة للسطح في زمان حركتها عليه
لا في الملاقات الزمانية بينهما عنها فالزمان مقدار الحركة ولهذا قد يعبر عن الحركات بعض من الزمان كما وقع في آية
الكهف وللقوم من المتشابهين على ما حكي المعلم الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير مقطوع البداية
والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه
قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية

بالذات نفس اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية لزوال هذه
الصفة منه اذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرضت بعض اجزاء الزمان كالفاعل ونحوه اذ قد يوجد مع البعد وبعده [لتقدم]
ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر آخر اذ قد تحقق ذلك بعد البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان
قبل وجوده قبلية لا تجامع مع البعدية يكون الموصوف بالقبلية عدم نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان وهذا خلف ففرض عدم
الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا معنى قول المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به وكذا
لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع مع القبلية فيكون زمانية بالبيان
المذكور فيكون بعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول
في الجسم والحركة كالقول في الزمان وهذه اصل الشبهات للقائلين بقدم العالم ويمكن دفعها لا بما تشبث به طائفة من
المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده لا يكون بالزمان كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر منها لا يكون
زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع اخر غيرها بالزمان والشرف والرتبة والعلية والطبع فكما ان عقل نوعا
اخر من التقدم في الزمان بحيث لا يلتفت الى زمان فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك
التقدم زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زمانيا وبالعرض كيف وقد ذكرنا ان مصداق
الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتأخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولا بان الحوادث الماضية [تتطرق]
اليها الزيادة والنقصان وكلما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان [يجب]
ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث هو مجموع ... لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه بحكم ثبوتي خارجي بل بان يقال لا
... لانا ان الزمان لو كان له بداية وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا
او غير قار لا ينفك عن المسبوقية بالعدم خلاف تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بالعدم فلذلك حكم تناهي الزمان
فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه كما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم
تاخره عن امر متقدر موجود او موهوم خلاء او ملاء تاخرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة ...
الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد ... موهوم او موجود متقارن ... او غير متقارن تاخرا زمانيا وان كان الوهم [يعجز]

ادراك تناهيه

ادراك تناهيه لخطابيته عن ادراك النفس وراء الفلك الا على شيء لا خلاء ولا ملاء ولا متناهيا فهو لفي الزمان لما كان امرا
متصلا موجودا في الخارج ... فيجري فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف والوسط والطرف
والسلميات والانقدار لعدم وجود اجزائه مجتمعة غير مجدية نفعا بجريان تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزائه في حد الحصر
ولم يحضر بعضها عند بعض في مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود واحد
شخصي وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان والمكان وما هو اعلى منها مجتمعة التحقق متوافقة الحضور اذ لا فقد ولا
غيبة هناك الا للاسور المستجنة بكل ما يرى وجوده تدريجيا بالقياس الى ... دفعي بالقياس الى الذوات الرفيعة وكذا
كل ما هو غائب عن مكان فهو حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما تتحقق في الزمان والمكان بالنسبة الى الزمان
الاخر والمكان الاخر لا بالنسبة الى القدوس الحق وضرب من ملائكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان
في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا متصلا فلا محالة تجري جريان تلك البراهين ... ولك
ان تقول لما كان المتناهي والنهاية من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل ولما كان بالقوة
كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كانت نهايته لا محالة الآن فلا بد ان يوجد الآن مع الزمان
مقارنا له فيلزم للزمان نهاية ومقارنة في الوجود الآن وهذا باطل لان الزمان منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون
منها مطابقة ولا ان يوجد مقوما على وجود الزمان فيلزم الان بالفعل حيث يلزم الزمان بالقوة مع انهما متضايفان
والمتضايفان لا يلزم احدهما بالفعل والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لي في سالف ايام التحصيل وقد عرضتها على
استاذي ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان على تقدير التناهي لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان التناهي
قد يطلق ويعني قطع الامتداد في جهة ذاته وقد يطلق ويعني تناهي العدد العارض للمقدار بسبب تجزئته باجزاء متساوية
وقد يفارق المعنى الثاني المعنى الاول كما في محيط الدائرة فيمكن الزمان ... من هذا القبيل ... يمكن الجواب عنها
بوجه اخر الاول انها منقوضة بالحركة ... فان بدايتها ان كانت موجودة فلا بد لان يكون التي هي بدايتها موجودة
معها وهو مع ... امتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان لم يكن موجودة كان احد المتضايفين بالفعل والاخر
بالقوة فيلزم ان لا يكون شيء من الحركات متناهيا ... الثاني ان الطرف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون ...

غير نفس الاضافة وقد يكون ذاته مع ثبوته اخرى قد تعرض لها الاضافة وهو المضاف المشهور فنقول لكل من الزمان المتناهي و
الآن الذي هو حقيقته سوى كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا في الوجود والاضافة انما تعرض لهما في العقل
ولا استحالة في وجودهما وخفته في العقل الثالث لا نسلم ان الآن له مفهوم محصل بل لا معنى له الا مقطع الزمان وهو امر
سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يلزم له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده عدم الزمان والاضافة انما تعرض له باعتبار
تحققه في العقل وقد عرفت انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان وخفته في العقل ولا يتمسك به رئيس الفلاسفة في كتبه
كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين متفاوتين تنتهيان
مع بداية الزمان لا ان يكون ممتنعا او ممكنا فان امتنع فذلك الامتناع ان كان عائدا الى الذات المقدور لزم
انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا الى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال
فاذن هذا الفرض ممكن فلا يخلو اما ان يمكن ان تبتدي الحركتان العظمى والصغرى معا وتنتهيا او لا يمكن ومحال ان
تبتدئا معا وتنتهيا معا فلا بد ان تتخلف الصغرى عن الكبرى بشيء فما تخلفت به عنها هو مقدار ذو تقدم وتأخر
وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى غير النهاية فبالامكان وجود الحركات المختلفة ليستدل على وجود المدة
على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكا برهانيا بل مبناه على قانون الجدل وانما يصح المناظرة به مع بعض المتكلمين
المعتزلة حيث يصح استدلوا اثباتا بين الاول تعالى وبين خلق العالم وسموه الا وجود له كما يضعون فوق محدد
الجهات خلا غير متناه فان للمبرهن ان يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون فرض وجود الحركة في الازل
كفرض وجود الممتنعات بالذات فان الانطباق على الزمان مأخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات لا يكون
ما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وليس قبل الزمان كمية موجودة او موهومة حتى يمكن للعقل فرض
وجود حركة او حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات الوهم وخرافاته فكما ان للوهم ان يتصور كرتين محيطتين
بالعالم يماس السطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحي احدهما ذراعا وما بين
سطحي الاخرى ذراعين وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلا او ملا فوق المحدد فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين
قبل وجود الزمان لا يقتضي مدة ثابتة او معدومة ... الحركتين على الوجه المذكور حين ذلك فرض الحركتين

ح والشيخ لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر مكي بل على انه مسلك جدلي كما يظهر من كلامه حيث قال في الالهيات
النجاة لهؤلاء المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو بيان جدلي اذا ... يستقصى
فاد في البرهان

المقصد الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول الفصل الاول في اثبات كون الفلك مستديرا

اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في مأخذ الاشارة وكذلك في الحقيقة تحصيل الامتداد
لا نفسه لانه غير ... لكنه يطلق على سبيل المسامحة او بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي اخذ من المشير الى المشار
اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد التي تعتبر في الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان
فاطرافها الستة هي الجهات الست التي يقع اليها الاشارة وهي قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كالمكعب وقد تكون بالقوة
كالكرة اشتهر منها طرفا الامتداد الطولي وسميا الارتفاع باعتبار البعد الواصل بين رأسه وقدمه حين هو
قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي رأسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واشتهر طرفا الامتداد
العرضي وسميا باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واشتهر طرفا الامتداد
الباقي وسميا باعتبار سمك قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات
بل الاجسام وان لم تتمايز اطرافها كالفلك فانه قد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بالانسان فيكون احد قطبيه عنده
والقطب الاخر ... لان منها يظهر تلك الحركة فيه تشبيها بيمين الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة المغرب
شماله ووسط سمائه قدامه وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول اشتهر من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت
حقيقيتان لان الفوقية والتحتية ثابتتان بالطبع بخصوص بعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احدهما والبعض الاخر منها
المباين له بالطبيعة الى الاخرى ولهذا لا تتبدل احديهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما فليس
فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان
هو ليس كذلك فاذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لان ينقلب الفوق تحتا و
بالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست حقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار
اضافتها الى ما هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت مع اضافة الى شيء ما فصارت

بها جهة وفي مقابل ذلك لشيء اخر فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا يتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا
بالحقيقة جهة فرق اذ تحت اعتبر كونها واقعة فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار انما هي اضافة معتبرة مع وقوعها
فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارا او بالعكس بانقلاب الاضافتين وفي ما ذكرنا اشار بقوله
وبيان ان جهة كون الفلك محددا ان هنا جهتين متقابلتين لا تتبدلان لان احدهما
فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا الفوق والتحت ما قررتم ما يلي راس الانسان وقدميه بالطبع
فالتبدل يجري فيهما كالجري في الجهات الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على طرفي قطر الارض راس كل منهما
قدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي على راس كل منهما ما يلي قدم الاخر بالطبع فيصير فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر
وكذا بالعكس فكيف قلتم انهما لا تتبدلان قلنا ليس ما يلي راس كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الاخر فان النسبة التي
لراس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست كنسبة قدم الشخص الاخر معها والا لكانت نسبة قدم الشخص
الاخر لو فرضنا في موضع راس الشخص الاول نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذيه [..] نسبة
كنسبة قدم الشخص الاخر اليه وكل واحد منهما اي الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد
ماخذ الحركة اي الامتداد الذي ياخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منها كذلك اي موجودا
ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات
وضع لانها لو لم تكن كذلك اي موجودة ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لاستحالة الاشارة
الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها ففي كلامه لف ونشر غير مرتب فاندفع
ما اورده الشارح المبدي من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى
السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في
الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه ولا يخفى عليك ضعف الغاية في الحركة
الاينية اثباتا لا نفيا لو فرض التحرك الى الجهة فمنع هذا الايراد مع المقدمة الاستثنائية المطوية في الكلام اعني قولنا
لكن المتجه اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن عن واقعة ان الاجسام العنصرية يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى

الجهة

جهة التحت ولئن لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول اليها او القرب منها واعلم انه لا بد ان يوجه المتحرك الى الجهة اي موجه
بالفعل او الى امر موجه بالحركة وظاهر ان الحركة الى الجهة لا يحصل بنفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل قبل الحركة او معها
وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان ينقسم الى جزئين فاذا صارت
مسافة مقطوعة ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن لزم ان يكون
المقصد هو الجزء الاقرب ولا تاثير للابعد في ذلك اذ لا يعلم بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه ولئن
لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين
من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير
منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا اي صحة المقدم فنقول في بيان الملازمة ان لكل واحد منها الاجسام او جسمانيا
لكنها ليست بجسم لعدم وجوب قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات
فهي اذن موجودة جسمانية غير جوهرية لابطال ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يتميز بالذات بل بالعرض
اي بحدها وتعيين وضعها فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في خلل بل في ملا متشابه
اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون [..] او وجد فيه اختلاف ولكن
لا يوجب تحديد الجهتين من حيثية اختلافه كالاجسام الاول ولئن كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على
استحالته والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملا المتشابه وعدم تحقق
الامور التي تقتضي بالذات تعينه فلا يكون احديهما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار والهواء بالطبع والا
الاخرى متروكة له وتلك البعض ومطلوبة لبعض اخر كالارض والماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان
تحددهما في ملا واحد متشابه فلم لا يكون ان يكون تحددهما بجسمين ملائين متخالفين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف
الجهتين لان لكل واحد منهما على هذا التقدير يجب ان يحدث في ملا واحد لكن الحدود في الملا الواحد فرضية صرفة وتعين بعضها
لان يوجد بكون جهة منها دون غيرها مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فيبقى الجهتان غير متعينتين لكونهما متعينتان
هذا خلف وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما بجسمين ملا واحد غير متشابه كما ظهر بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث

كانت حقيقة جسمانية غير متعينة في خلا ولا في ملأ متشابه انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه
سواء كانت اطرافا ونهايات له او لغيره لجهة التحت فانها تتحدد بمركز الفلك وهو نهاية ثخن المارة في المحيط
المركز وخارج عن الملأ المتشابه الذي هو الفلك والتعدد المستفاد من لفظ الجمع بحسب التساع وتقييد الملاء بالمتشابه لمجرد
ما هو الواقع بلا توقف بيان المطلوب على ذكره اذ لو فرض كان كذلك اي يكون الجهات تتحدد وتتعين باطراف
ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه كان تحددهما بجسم كري لان تحددهما اما ان يكون بجسم واحد
او باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به
جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلتان بالطبع فان الاجسام الطالبة
لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع ولهذا يقال احدهما ما يلي رأس الانسان بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفان
متقابلان لامتداد واحد ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخر في غاية البعد عنه بالفرض
والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه و
لا يتحدد به اي بالجسم الغير الكري غاية البعد لا اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكري ولا بالغير الكري
اذ كل بعد يفرض انه ابعد الابعاد عن جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد اولى بان يكون ذلك
الجسم محددا له دون غيره واما اذا كان البعد داخلا فلان في غير الكرة لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخلي عن محيطه
فان كل نقطة تفرض في المضلعات اذا كانت في غاية البعد عن حد يكون له غاية القرب من حد اخر فان الحد في المجسم
المضلع كالمكعب من جهة بالفعل وكل نقطة تفرض فيه بابلة من النقطة الوسطية بالنسبة الى واحد من السطوح يكون البعد من الوسطية بالنسبة
الى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا تكون غاية البعد بالنسبة الى سطح ما فلا توجد في المضلع نقطة هي غاية البعد فيه عن
لا يقال ما قيل انه فيما اريد بغاية البعد الداخلي غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا نسلم انه لا يتحقق في غير
الكرة لجواز ان تفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد عن مجموع نهاياته من حيث المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحد منها
وان اريد غاية عن كل واحد من نهاياته فهذا النمط لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية البعد
عن كل قطعة من محيط الكرة لا ما نقول محيط الكرة سطح واحد والنقطة الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز في اختلاف

تلك النقط

تلك النقط قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المحققة غير معتبرة
فيكون المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنه وهي الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهو
التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهي الفوق دون الجهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل منا
فرضناه محددا للجهتين لا يكون محددا لهما هف وان كان تحدد الجهات باجسام وجب ان يحيط بعضها ببعض
والا اي وان لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من
الاخر في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون في غاية
القرب من البعض الاخر في الامتداد الواحد منهما والاولى ان يقال لو كان لكل واحد من الجسمين المتباينين محددا
فاما تحدد به جهة القرب ولا جهة البعد فلا تتعين شيء منهما اما لان البعد عنهما الا على الواضح ادنى الخارج و في غاية
البعد الخارج من الجسم غير متحدد بما علمت وغاية البعد الداخلي عن احدهما انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية
البعد عنه وهي لا يكون غاية البعد عن الاخر لان البعد الداخل في احدهما خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به ولئن
يلزم على تقدير تحدد احدى الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون
جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين يستلزم القرب من احدهما البعد عن الاخر لان القرب من كل جسم يستلزم البعد عن
الجسم المباين له فكون الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الاخر فلا يكون
محددا بالقرب من جسمين متباينين لا يقال لنا ان نكتفي في تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط
من غير احتياج الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل واحد من الجهتين
اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت تانك الجهتان متقابلتين ضرورة ان اي بعد فرض من احديهما كالفوق
مثلا في كل جانب يبعد الى الجهة الاخرى التي يقابلها وهي السفل وبالعكس ففي التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن
احد الجسمين قربا من الاخر لا ضرورة في ذلك غير الامتداد الواحد بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر
يكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب منهما اذ كل جهة بالجهة الحقيقية لما مر ذكره لكن المعلوم من جهة
الحقيقة ليس الا الفوق والتحت فقد علم ان المحدد لو كان اجساما يجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر

وبه يحصل المط لان المحيط بتلك الاجسام لا ان يكون كريا اولا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه والجهة
البعد عنه فلا يتحدد الا به سواء كان المحاط به كريا او غير كري لان مركز المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن لا يتحدد به غاية البعد
عن المحيط الغير الكري وان كان المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بيانه ويقع المحاط
حشوا ولا دخل له اصلا في تحديد الجهة في حد ذاته وان كان وجوده ضروريا للتعيين نقطة المركز وقد يقال انه لا فرق حيث انهما نهاية
جهة السفل وبين الاعتبارين فرق ولا يخفى على منصف تحدد الجهات يجب ان يكون بحيز واحد كريا ويلزم فساده فكونه
محيط بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحدد للجهات فلا اقل من ان يكون الفلك الاعلى كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة
الحركة فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت متوجهة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لكان الفلك كريا
فحصل المطلوب وهو كروية الفلك المحدد ولا اثبات الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها فيحتاج
الى نظر طبيعي او هندسي وللحكماء على كروية الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعليمية يؤدي ذكرها الى التطويل وكما
نقل عن المعلم الاول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها
وكذا لو كان بيضيا او عدسيا لاحتاج الى فراغ وموضع خال وان الكرة لا تحتاج اليه وذلك هو من الاقناعيات وليس
برهان فان البيضي لو كان متولدا من دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره
الاقصر فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المتولد منه الشكل الا وراء عليه لم يلزم الا ما لزم في حركة الكرة من عدم الاحتياج
الى فراغ وملان ونقل الشيخ الرئيس اعتذارا لكن من يفسر كلام ذلك الفيلسوف منهما ما نقل تامسطيوس في تفسيره لكتاب
السماء انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة لا تقع منها بوجه من الوجوه خلا وقد يمكن ذلك في
الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه بهذا الاعتذار لا
يخرج عن الشين اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا على غير قطره
الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل فلا محذور فيه ومن الاقناعيات ايضا قول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال
فهو اليق بالجرم السماوي لان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع واولها بالذات واوسطها لما يكون واشكلها
في القوام واصونها عن الافات لا الاول فلان المشكل به انما يتصف بالوحدة الطبيعية وتماثل الشكل باسبابه الا ان الاشكال انما يتصف

بكرة عارضة غير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة وان ما بالطبع اقدم مما بالقسر واما الثاني
اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف على اثبات شيء كما يظهر بمراجعة كتب
الهندسة فيكون اوله بحسب الوجود العيني والعلمي جميعا واما الثالث فلانه ذو سطح واحد وهو الذي وذو غاية محددة هي المحيط و
وسطه محدد هو البعد منها وقد يزاد او ينقص منه لم يكن كريا وليست كذلك في الاشكال الاخر هكذا واما الرابع فلانه يشتمل على كل
ما قطره مساو لقطره ولن يشتمل عليه شيء مما هو مساو له في المقدار ودليل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى وانا
له لموسعون واما الخامس فلان القانون الهندسي دال على ان الاشكال الكثيرة ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هو البسيط منها
اعني المثلثات ثم المثلثات قد تنحل بحسب تجزئتها الى مثلثات اخرى وليس هذا الوضع ثابتا في الشكل الكري واما السادس
فلان الجسم ذا الزاوية معرض للافات بسبب وضعها ذا الزاوية لطرافها مما يقع بها على مقاومة المصادم بخلاف الكري
لتساوي جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في عروض الافة ودليل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى فارجع البصر هل
ترى من فطور واما ان افضل الاشكال التي بالجرم الفلكي فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام فيجب التكميل مختصا بهذا
الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابو الحسن العامري في كتاب الامد
من الاحداث والامام الرازي في المباحث المشرقية فصل في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام
مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة الجنسية بان يكون لبعض منها طبيعة وللبعض الاخر طبيعة اخرى فان بعض الافلاك وان
انفصلت بجزء منه صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس للبعض صورة مخالفة لتلك الصورة كالمركبات العنصرية
وقد يطلق البسيط في الاجسام على معنيين اخرين احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الجنس منهم الافلاك والعناصر
والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر ان يكون كل جزء مقداري
منه مساويا له في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا لطبيعة بشرط
اتصافها بصفة مخصوصة كالتوحيد في الجزء او صورة باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه لما اخذ التجويف في مفهومه لا يقال
والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في تمام الحد فلا يصدق على جزئيه لان جزءه غير مشارك له في تلك الصفة وان شاركه في
اصل طبيعته فقط وفي الاسم وضع لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق

[illegible]

هذا الاسم على جزءه لاشتقاره هذا الشرط عنه هكذا قيل والحق انه لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن
الشرط المذكور لما صدق الفلك على جزئه لان جزء الفلك ليس جزءا فلكيا بحسب الحقيقة كما مرت الاشارة اليه في مبحث الشكل وقد
حمل بعضهم المعنى الاخير على معنيين بقسم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال ينتقض بالافلاك والاعضاء البسيطة
في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا اشتراك لها في اسمها وحدها في الاول التحقيق ان الجزء
المقدار مطلق ما يكون مساويا للكل في الاسم والحد كما مر اليه ولا يخفى ان حقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا بل جميعه
كسائر الاجسام فلا يخرج الفلك عن درجاته شيء من هذين المعنيين المذكورين اي المعنى الاخير والاجزاء المقدارية الحقيقية يعني
المركبات العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة حيث ان العناصر بل العناصر اجزاء الجنسية لتلك المركبات من حيث
انها جسمية ولا اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا تعذر الا ما يوجد معها الصورة النوعية التركيبية فتندرج تلك المركبات
تحت كل من هذين المعنيين الا ان الاسم والحد للطبيعة مختصة مع صفة لا توجد في الجزء كالشريان كما مر فلا يدخل في تحليل
المعنى الاخير في العينين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الاينية ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا
لا بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذ فرض تحركه فانه متحرك
الى جهة وتارك اخرى وكلها هذا شانه ان يتوجه الى جهة ويترك اخرى على سبيل الامكان وان لم
تحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من حيث هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها وكل ما تحدد
الحركة قبله فهو لا يحدد الجهة لان تحددها قبلها فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما
يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة وهذا اشار بقوله والفلك ليس
كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل
الاجسام التي هي ذوات الجهات والحركات المستقيمة للجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم متقدما عليها لان تحدد الجهة
لما كان بسبب انها تتقدم عليها وهي لا تتصور الا بعد تمام فرع على تلك الاجسام فهي الا ان تكون متقدمة عليها او مصاحبة
معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمتقدم على المع متقدم كما مر في
بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم لا بالعلية ولا بالطبع وكلاهما محالان لا الا في فلا كما لم يكن الجسم

نفوذ

عنه فاعلية كما بين في موضعه والا الشان في ان المحدد كما سبق محيط بسائر الاجسام والمتقدم المحيط على المحاط يوجب امكان الخلا
كما سيجيء في اثبات كثرة العقول ومع تسليم ذلك نقول لم لا يجوز ان يتقدم محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة من
حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يتقدم بالعلية بان يكون علة لها من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها ويجوز
ان يتقدم بالطبع فان رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة
لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني بالتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث يوجب ارتفاعه ارتفاع المتأخر من غير عكس
ومتى كان الفلك كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه
البسيط على شكل طبيعي او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض الاخر على شكل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان
كل واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في القابل الواحد
الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة ولو كان مما لا زاوية له كالاشكال المفرطحة والمطلق يقتضيه
اختلاف اجزائه في الكرة واختلاف استدارة الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تقتضي نوع واحد الا فعلا واحدا لكن
الشكل اللازم للكرة المحوقة الصادرة من الطبائع البسيطة الفلكية او العنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحين افق يكن
دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كلي منها بعض
لا يقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت او الا مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلا
عليه ذلك الشكل بعد الاشكال المتصورة في ذلك الجسم بحصول التجويف لا يقتضي الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض
اعاظم الفضلاء قد اورد النقض بحصول الكرة المجوفة في الطبائع البسيطة فافاد فاعلا يقصر ببعض افراز كرات العالم بعضها
من بعض بعضه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات من طبيعة واحدة وقال نفي على ان الجسم كان اولا كرة مصمتة متشابهة فخص
شطر منه وهو في اقصى الثامن على الحركة مقصورة بها انفصلت وافرزت كرة مصمتة متشابهة وبقيت خوضا كرة مجوفة
هي الفلك التاسع ثم عرضت في اقصى السابع على الحركة هيئة اخرى مقصورة فانفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة ثم بقيت
هي الثامن وهكذا حصلت مثنيات مثناسقة الى ما في ان انتهى الى كرة الارض وليس شيء في هذه الهيئات المفصلة المنفصلة
الواردة بعضها على بعض مقصورة متوهمة وتتعلق بكل بانه من الافراد والتفصيل نفس مجردة او صورة منوعة ولما كان بين تلك

انها اجسام لما من حيث

الهيئات وبتعلقات النفوس والصور بالهيولى معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس او صورة تكون مبدا امين وضعي مستدير
اداني مستقيم وبهذه الصورة مقصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج لسبق كرات غير مصمتة او غير متشابهة تهت
الفاظه اخف والعجب غير ان من تولع بالرياضيات الفلسفية وفنى عمره في تحقيق المعارف الحكمية ثم انه يا لا يمكن تصحيحه بالكلام التوضيح
ولا هو بديهي في نفسه بوجوه من الخلل والخلل الاول انه يلزم على تقدير كون الوجود او الاشتغال بجسم واحد ليس له في نفسه اخرى
النفوس والصور الطبيعية غير الصورة الاستدلالية وانما اكتسب بايه النفوس والصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات المقصودة وقد
علمت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يستكمل بمجرد الصورة الامتدادية ما
لم تقترن به صورة اخرى طبيعية ولا المادة متقومة بمجرد الابعاد بل الابعاد تابعة في وجودها لصورة اخرى تسبق الابعاد الهيولوية لظهور
تباين هيئات التحيز بالماء والتكاثف بالبرودة مع تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق كل نفس مفصلة ببعض بعين
من ذلك الجسم المخروق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان
يكون جميع العالم جسما واحدا وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان هيولى الفلك مخالفة لهيولى فلك اخر
ولهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية او دون واخس من نفس الكرة السافلة لتلك الهيئات الكائنة
القابلية على السافلة اكثر مما على العالية وظاهر ان الجسم الاكثر تخصيصا بعنايته لنفس الاشرف فيلزم قاعدة جسم الارض يلزم ان جرم
الاكثر من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة
الوضعية عشقا وشوقا الى المبدا الواهب وهو مستبعد جدا الخامس انه مما تقرر وتبرهن عند الفلسفة ان لكل كرة من
الكرات الفلكية عقلا مفارقا تتشبه به نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتتشوق اليه وان تلك العقول مبادي فاعلية لوجودها
لمعين تلك الافلاك وبعض اجزاءها انما تكون تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارئة عليها المعارضة
لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوروه يلزم ان لا يكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل حالها
جسم ٢ كحال المتممات الفلكية لكن لا يساعد هذا التوجيه التفريع بخلاف السابع ان ما ذكر لا يساعد قولهم لكل قوة شكل طبيعي اي صادر
عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها في نفسها صورة شكل طبيعي صادر
عن طبعه بل انما يكون لها ذلك بواسطة ما بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالهيولى في المفروضات معينة

ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس او صورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس او الصور بالهيولى
متوقفا على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة مع كل منهما على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنده فيلزم تقدم ما هو
بعده من البسائط على غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء وبيانه ما هو حق في الواقع ولو كان كل واحد منها كرة تامة
تحقق الخلاء في فرج تلك الاجزاء ولاستحال ان يحصل من مجموعها سطح واحد كري متصل الاجزاء او يلزم ان
يكون الفلك مجموع كرات متلاقية فيما بينها في مقعر على حسب تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كري متصل الاجزاء يكون وجه
مثل هذا السطح ضروريا ليتحدد به جهة الفوق هف ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها
كرة بل يكون جميعها او بعض منها غير كرة يكون طالبا للشكل الطبيعي عند زوال القاسر فان القسر لا يدوم والطبيعة
لطبيعي في نطاقه فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال لا يتأتى الا بالحركة الاينية ومع ذلك يجوز كونه
دفعية بلكارة هذا خلف لانه متقدمة على المحدد لتقدم الجزء على الكل فلها وضعية في تحديد الجهات فلو كانت قابلة بحركة
الاينية ولو كانت تلك الحركة على دائرة مركزها مركز العالم لكانت بجهة متحددة لا بها هذا محال بيانه ان الفلك لو كان
مركبا من اجزاء موجبة متفارزة بعضها عن بعض لكان السطح المنفصل منها في الخارج سطحا فيلزم جهة الفوق متعددة بعدد
كل واحد منها لانه دسطح ثابتة محددة جزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة اينية على اي نحو كان يلزم خلاف ما هو
المفروض واعلم ان امكان الحركة الاينية في جسم متوقف على وجود الجهة وتحددها بجسم اخر اذ على تقدير عدم الجهة وعدم
تحددها لكانت الحركة الاينية ممتنعة فاندفع ما في شرح المقاصد من ان اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا عليها وكذا
ما في المواقف الفخرية عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو
فعلية الحركة المستقيمة لا امكانها فسقط وقد علم مما ذكرناه سابقا ان مذهبهم ان القاسر لا يدوم والميل فلا بد منها لئلا يلزم
من ان اللازم حينئذ ان يكون على الشكل القسري طالبا للطبيعي بوضعه وطبعه ويكون ان يكون التخلية مستحيلة في نفس الامر ولئن
كانت ممكنة بالذات واعلم ان للفاضل في اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة كونه محددا للجهات
وقد مر بيانه والثاني من جهة كونه حافظا للزمان وبيانه ان حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام
متخالفة الطبائع لكانت اجزاؤه متداعية يطلب بعضها الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية وطبعه

المركب ولذا فرض تساوى الاجزاء فى الاجتماع لكن لايزال بقوة طبيعة الكل ويضعف بسبب تعوق طبايع الاجزاء بالتدريج
الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها قوة طبايع الاجزاء وتجذب فينقطع الحركة بزوال سببها هذا وهذا الحكم واشباهه المذكورة
فى الفصول الاتية من احكام محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها فى ساير الافلاك بنوع من الحدس ٦ ص

فصل

فى ان الفلك قابل للحركة المستديرة هذا الفصل مشتمل على اثبات امور ثلثة احدها ان الفلك قابل للحركة
المستديرة وثانيها انه ذو مبدا ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة وثالثها انه ليس فى طبعه ميل مستقيم اما الاول فاستدل
عليه بقوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما فى جوفه وحصول
هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته اذ لا يختص بها الطبيعة تقتضى حصول وضع معين ومحاذاة
معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوى جميع الاجزاء المفروضة الفلكية فى الطبيعة اذ لو لم يترك
الاجزاء فى الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضى وضعا معينا ومحاذاة معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء
مختلفة الحقائق فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هذا خلف ولا اشتمال بعض الافلاك على الكواكب والتداوير
والخوارج فلا يوجب نقض ما علمت انها امور خاصة من الفواعل لا لاجل تفاوت فى اجزاء القوابل وعلمت ليست ان مقتضيا لها
فانها لمقتضيات براءة الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم جريانه فى غيره من الثانية كما فى المحاكمات الفخرية
واذ قد ثبت ان هذه الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان
ينتقل عن وضعه ويصل الى وضع جزء اخر ولا يكون ذلك الا بالحركة على وجه لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلا فلابد
فلا يلزم الخرق على الفلك وتجويز المستقيمة عليه كما فى العناصر فثبت المستديرة فثبت ان الفلك قابل للحركة المستديرة
واورد عليه بان الافلاك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب
حركة الافلاك الى جانب معين مع تساوى نسبته الى ساير الجوانب للبساطة يوجب ترجيحا من غير مرجح وهنا فى ح واجيب
عنه بان التخصيص المذكور لاجل ان مادة كل فلك غير تلك الافلاك لا تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة اولان الغايات
بان يقال ان الحصول الابعد المخصوص الحركة اولان نسبته كل فلك لمبدائه المفارق الذى هو معشوقه لا تحصل الا بتلك
الحركة وفى المواقف الفخرية لتنافى نوره ومنتهى هذا النحو اصل الدليل بان نقول لجوز الكل حصول وضع معين لكل جزء

الطبائع بل

لانا لا نفس الطبيعة بل لامر اخر ولذلك لم نتمسك فى منع كبرى ص فافق هذا الدليل لا يقدح فى صحة الدليل بل يقويه لان الوضع المعين اذا
لم يكن بنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة الى ساير الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك فى ذاته قابلا لساير الاوضاع ونحن
لا نعنى هنا غير هذا وفى شرح القاضى قد انقدح الايراد المذكور بايراد اخر وهو قوله ولقائل ان الحركة البسيطة على الاستدارة
فلابد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دواير مختلفة متفاوتة جدا فى الصغر والكبر يرسمها النقط المفروضة فيما
بينهما لحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفروضة فى ذلك البسيط وصلوحها للقطبية
والسكون ورسم الدواير الصغيرة والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجح بلا مرجح اقف فتعين هذه الامور من توابع تعين
الحركة فلا ترجح من غير مرجح ولعله لم يقصد توضيح الايراد المذكور اولا بل قصد ذكر ايراد اخر على الدليل وان كان الظاهر من
كلامه هو الاخير ولقائل ان يقول انه لا يلزم من كون جزء من الفلك قريبا من محدبه وجزء اخر منه قريبا من مقعره بحيث يمتنع
تبدل احدهما بالاخر تشابه جميع الطبيعة فلنكن مقتضية لان يكون كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها
متحدة الحقيقة لكن يجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل اجزاء العوق فانما بالجزء
التحتانى ما يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو محال بخلاف تبدل الاوضاع للاجزاء المفروضة باعتبار ما فى جوفها فانه لا يوجب
الحركة المستقيمة بل يستند ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقف لهذا الجواب ليس بشئ لان جواز الحركة المستديرة
على الفلك بمعنى امكانها فى الواقع هو اول البحث والتجويز العقلى الذى مرجعه مجرد الاحتمال العقلى لعدم قيام البرهان
عنده على امتناعه لا يوجب تساوى الطرفين فى الواقع حتى لا يبنى على تعيين احدهما فيه اذ الاول اعم من الثانى والعام لا يوجب
الخاص ولا ينافى نقيضه والاولى ان يقال ان كون بعض اجزاء الفلك فوق وبعضها تحت امر تقتضيه جسمية الفلك
لذاتها بخلاف اوضاعها المعينة بالقياس الى ما عداها مما فى جوفها فان الجسم لا يتصور فى شئ الا بان يكون لاجزائه
بعضها الى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية واليمنة واليسرة فهى من ضروريات هوية
الجسم ووجوده ولا نسبتها الى الامور الخارجة فليست من الضروريات التى لا يوجد الجسم بدونها فالاولى بالنسبة معللة بنفسه
بخلاف الثانية فانها تحتاج فى ثبوتها الى علة فعلتها فى الفلك ليست الطبيعة الفلكية بل امر اخر لما يلزم المحذور
المذكور ولذا كانت امرا مفارقا لما يلزم امكان تبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الاينية ولذا الثانى

فان شارح اليه بقوله ونقول الاقية يجب ان يكون فيه مبدا ميل مستدير يتحرك به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة
نفسها الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عايق ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن
تحت الماء والا اي وان لم يكن الفلك ذا مبدا ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبعه مبدا ميل مستدير المناسب لا نترك النظر فيه اذ الاقتصار
على الضمير او ترك لفظ مبدا او نوع الطبع يفيد الحقيقة والايجاز فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل لا الى جهة طبيعيا او قسريا
فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة في احداث الحركة وصدور الشيء عن الفاعل الى آلة
في احداثه بدون تلك الآلة محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك لما كان قابلا لها فثبتت الملازمة وبطلان التالي معلوم مما
سبق من البيان وفي هذا المقام ومثاله سؤال مشهور لم يرفعوا احد تقريره ان الامكان انما هو شيء لا ينافي الامتناع
ووقوعه لاجل عدم علته بل لا تستنبطها اذ انا نحكم بان الاسباب الاتفاقية تمنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب بعدم
مستحيل لذاته فامكان الحركة المستديرة للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها التي هي الميل المستدير به اقول يمكن
دفعه بان هذه الشبهة واشباهها مما يحكم كل شيء بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الفطري انما يطرد في الابداعيات
وما هو فوق الكون دون عالم الاتفاقات والاسباب العرضية التي قد يمنع القابل عما يستحقه لذاته ونصيبه عما يستوجب
بحسب قابليته وذلك لان العلل للاشياء التي هناك ذاتية والامكانات ناشئة عنها كالشيء عن وجوبات ناشئة عن علل الهية
والاحكام الاتفاقية امكان العدم للمع الادف فالمعية وكذلي الامكان فيه بمجرد اعتبار عقلي لا ثبوت في نفس الامر بل عند ملاحظة
الماهية بنفسها مجردة عن غيرها اذ بهذا الاعتبار لا موجبة ولا معدومة فلا يثبت لها شيء محجبة في بابه الفلكية قاعدة كلية
ثابتة عندهم بحكمهم بحسب اصول الفلاسفة من ان لكل كائن وجود وفضيلة يمكن له شيء في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الى شر وفساد
في انتظام فهو واجب الصدور عن الواجب الجواد لتعاليه عن النقص والبخل والتقتير فبهذه القاعدة تبث هذه الشبهة ونظايرها اذ
لا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على الاكوان الاتفاقية والموانع العرضية وانما
قلنا لو لم يكن في طبعه ميل مستدير لما قبل المستدير القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من
خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة في زمان معين لعدم تصور الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان

القسر

اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي معاوق لميله القسري لاختلاف حسب تحركهما بتحرك بمثل تلك القوة القسرية في
مثل تلك المسافة والآن ولنبين ان حركة الجسم الاول اقصر زمانا من حركة الجسم الثاني لان الثاني ذو عايق طبيعي والاول
عديم العايق ام اديم عايق غير طبيعي مشترك بينهما فرضا لكان الشيء الذي هو الحركة مع العايق الذي هو الميل الطبيعي
كهو لا معه هف وذلك الزمان الاقصر له نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان الاول لان الزمان مقدار
لكن مقدارين من نوع واحد لابد ان يكون بينهما نسبة مقدارية ويمكن ان عديم الميل مسافة زمان ذي الميل مثلا فاذا افرضنا ذا ميل
ميلا اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الذي لحركة عديم الميل
الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فيكون لا محالة كعشره فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها
في زمان عديم الميل مثل مسافة حركة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وينقص زمانها وتطول
بقدر انتقاص القوة الميلية العاوقة وازديادها في الجسم المعين في المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل كان
زمان الحركة اقصر وكلما كان الميل اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم
لازداد السرعة اللازم لقصر الزمان او ازداد شيء منها ولا ينتقص السرعة اللازم لطول الزمان لم يكن القوة الميلية
مانعة من الحركة هف ولا يبطو ابطاء الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن والاجسام الصغيرة الحجم كالذرات فانما
هو لاجل رقة القبول والاضطراب لا لاجل انتقاص القوة الميلية المعاوقة فلا يرد بها النقض على هذه القاعدة فظهر ان الجسم
القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان في الزمان مشتركان في السرعة وهو محال واعلم انه لابد لكل
حركة من امور ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطو ولكل حركتين متفقتين في امرين من هذه الامور فلابد من اتفاقهما في الامر
الثالث ايضا ولكل متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في احد الامرين الباقيين على نسبة فلابد من اختلافهما في الآخر
الآخر منهما مثل تلك النسبة فان اتفقتا في واحد من السرعة والبطو واختلفتا في الباقيين كانت نسبة المسافة الى المسافة
كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي واذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطو كنسبة
الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطو كنسبة
المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا اخذ الميل الاول وعديم الميل من الاجسام المتفقة ما لم يكن كما هو حركتهما في السرعة

والبطء ويمكن الحكم بها في احد الجانبين بفرض الاتحاد في تلك الاجسام لا باعتبار الاتفاق في طرفي المعاوقة والاتفاق على هذا التقدير
اتحاد الجسمين القصير البعد والعديم الميل في الزمان لكنه اذ باعتبار الزمان طرفه غيره والاتفاق في اتحادها في المسافة لتحقق في
على التقديرين فالمطلوب لازم وهو اتحاد الحركتين في الامرين في الامر الثالث المذكور مع اختلافهما في واحد منها ولا اما او دو
في هذا المقام في عدم تسليم امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او نسبة المعاوقتين لامكان انتهائها
الضعف في الميل الى ما اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا بتمامه الى القسر بطور
توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد بدونها ثم الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية ممنوع
بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا
يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات وطبائع الاجسام لا يمنع في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يقبل الزيادة
عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل في تنقصه وازدياده فانه وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة غاية ما في
الباب ان معاوقته يكون خفيفة وان جاز ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان تبعية المقدار كما في المقدار
في سائر الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والتباين والفرق بينه وبين المقدار بكون
تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي بان الحركة لا يمكن ان يقع بدون المعاوقة
في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القريب بازاء نفس الحركة والباقي بازاء معاوقته فمع هذا
يزيد زمان الحركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بالقضية نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال
لابتنائه على فرض امرين بعضها محال لا قطعي نشاء الخلف ذلك المحال لا اضلو الجسم من المعاوق انتفى ثمكن الجواب
اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ
لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخرين على النحو المذكور امر محال هو تساوي زمان حركة
ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق ولما لزم فيلزم وقوعها في زمان محال لا يمكن للحركة فهي انما تقع في زمان فوقوعها لا في زمان ليس بممكن
ومن هذا يلزم نفي حركة عديم المعاوق مطلقا اي وهو المطلوب ولكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بان نفس الحركة غير متحققة
في زمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها متحققة فيه في نفس الامر فالجزم حاصل من ذلك ويتم التقريب ويستدل كذا

لجهة لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا في آن والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق
وذي المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض اورده
جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا آخر فنسبتهما واحدة المعاوقة يختص احدهما فاضافة تماما فان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان
المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير ما
استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها في شرح التجريد وغيره انه لو قول
المعترض في الحركة بنفسها تستدعي زمانا ليس غير انها لا مع حد من السرعة والبطء تستدعي زمانا ما فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن حد
السرعة والبطء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤه امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء داخلا في الاقتضاء وان
غيره انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء يقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حد من السرعة والبطء
كنسبة الجنس الى الفصول في انه يطبع الانواع ولا تقوم للجنس في النوع البسيط الا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل وما لا
تقوم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا ما وكذا انه لو كان المراد انه لنفس الحركة من حيث هي يقتضي قدرا من الزمان والاثم يوجد
زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين وهو محال او زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة
لا تقتضي من الزمان او من شيء الا امرا مطلقا لا القدر المعين منها فانما تقتضيه الحركة المعروضة وان كان المدعى ان الحركة المتقيدة
مع قطع النظر عن العائق تقتضي زمانا دون العائق زمانا آخر فنقول ان الحركة مما يقبل الشدة والضعف بحسب حد من السرعة
والبطء وهو لا يتصور وجوده الا مع حد من تلك الحدود فلا بد في تخصصها بحد من مرتبة منها من مخصص ولا يكون ذلك هو الطبيعة لعدم
التفاوت فيها ولا القاسر ليس لا شيء اذ القسرية الطبيعة ظاهر في محله ثم اذا كانت الحركة نفسانية فلا يصح ان يكون ذلك لها من
السرعة والبطء بواسطة ادراك مرتبة منها بقوتها الخيالية بل من حيث انها منبعثة عنها الميل بحسبها وبحسب الميل يتخصص الحركة
بحد معين من السرعة والبطء فلو فرض ارتفاع جميع ما لا يكون للجسم مع الجسم بحسب ذاته من حيث هي هي لا يمكن منه تحقق الحركة
لعدم وجود الحد ولكنه اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية فانها تكون ولما عن حال ما من السرعة والبطء تمييز حد ملائم
المقصود وانبعاث ميل بقضاء الحكمة موجب لوجود الحركة مع ذلك الحد والا في الحركات الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة تفاوت

ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي تحسب ذاتها وان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في المحركات القسرية
اذ افرض القاسر على تمام ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور لينحفظ بالملائمة وعدمها كما بين في مظانه واذا
كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا فقد يكون من شانه الحركتين اجمع لما يجده ميلا يقتضيهما وحالا يتحدد بها فالتفاوت
الذي يستعقب الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة وبطوا انما يكون بحسب ما في القوة المحركة سواء كان خارجا
عن المتحرك او غير خارج عنه وهو المسمى بالمعاوق الخارجي او الداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه
كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا تقتضي شيئا
وما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما مبدآن للميل الطبيعي فاذن يلزم من
ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء في الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك
استدلت الحكماء باجراء ما بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب
وجود معاوق داخل فاثبتوا ميلا طبيعيا في الاجسام التي تتحرك قسرا الطبيعة فلنثبت هذه وجه الاستدلال في
المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء ولكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة ما يقع في المسافة فيها على التالي وكنسبة الزمان الى الزمان في التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا
عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويجب لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول
على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك التخلف التساوي وجود المعاوقة وعدمها
الا ان يجعل حركة عديم للزمان بل في آن لا ينقسم وهو ليس مما لم يقل به احد لهذا التقريب كلامهم على وجه يوافق مراتبهم ونرجع
على ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المصنف لما استشعر انه يجوز لاحد ان يقول لعل لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر آخر
غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال بقوله
وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل
الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث مجموع لكن في فرض

اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة
منه

الميل

الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم المحال وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا لكان
لا لذاته بل لاستحالة احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة حركة عديم الميل او الى استحالة حركة ذي الميل على النسبة المذكورة لكان اد
لا سيما انه مع صفة الاجتماع وذلك انما هو لو تحقق التنافي بين الامرين الذين هما جزءا المجموع المفروضين فان كلا منهما ممكن
والمحال اجتماعهما لا فرق فيها بين نفسهما وليس كذلك لعدم التنافي بين الاجزاء فتعين استحالة احد الاجزاء كما اشار اليه بقوله
فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اذ فيكون محالا فانتفعت لما كان
قابلا للحركة المستديرة فوجب ان يكون فيه مبدأ ميل لكن يمتنع فيه مبدأ الميل المستقيم كما سيأتي فثبت ان فيه مبدأ الميل فيه مبدأ
الميل المستدير وهو المطلوب ولا الامر الثالث المشار اليه بقوله ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه
اي في ذاته على ما ذكر مبدأ ميل مستقيم فانه لو كان فيه ذلك لوجب ان تكون له حركة مستقيمة ممتنعة عليه كما سيأتي
فوجب ذلك الميل فيه معطلا ضائعا ولا معطل في الوجود وذلك اي انه لما ثبت ان الفلك بسيط فليس فيه تركيب
قوى وطبايع بل طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يكون فيه نقيض الميل المستقيم ولا لكانت الطبيعة
الفلكية الواحدة تقتضي الامرين المتنافيين اي التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة
هذا خلف قيل ان الميل المستقيم والمستدير لا يقتضي توجه الجسم الى جهة لكن المستدير لا انه يقتضي صرفه عنها بل لا يقتضي
شيئا منهما اصلا ورد بان الميل المستدير وان لم يقتض صرف كل الجسم عن جهته لكنه يقتضي صرف الاجزاء عن نهايتها
فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف معا في الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو محال والاولى
القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه فلا منافاة بينهما كما في الحركة الى شيء فوق غاية لسقوط كما يظهر بالتأمل
واعلم انه يمكن ان يقال اولا ان الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول فيه
فلم لا يكون الامر كذلك للطبيعة الفلكية ايضا بان تقتضي ميلا مستقيما بتوسط احدهما وميلا مستديرا بتوسط الامر الآخر اذ الممتنع اقتضاء
الطبيعة امرين متنافيين بانفرادها ولا يجب اعتبار امرين فلا والثاني ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية واينية
فيكون فيها مبدأ ميلين مختلفين او لو لم يكن فيها مبدأ احد من الميلين كما قيل ذلك الميل من خارج على ما مر
الثالث ان حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته من هذا البحر مع انه احد الاحياز الى المركز والاخرى

على المركز فيكون طبيعة واحدة تقتضي توجها الى شيء وهو وسط العالم وتقتضي ميلا عنه بحركة لانه الوسط الرابع في النار ابتداء
ميل مستقيم من الوسط وهو ظ ولما لم يقم عنده ابي سند يحول الوسط بل لانه حركات ذوات الاذناب وغيرها الحاشية انه
قد استنبط خاتم الحكماء المقيد الملي بعض الاشكالات الفلكية كبيرة محيطة وصغيرة مخالطة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما
يكون قطر المحيطة ضعف قطر المخالطة والنسبة بين حركتيهما هذه النسبة لكن على التوالي فاذا فرض مركزاهما ومركز الكوكب في مبدا الدور
على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب على قطر واحد منها مرتين صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن قولهم
كل ما في الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين والجواب لا من الاول
فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد هو الكون في المكان الطبيعي فان كان
ذلك الكون غير حاصل فذلك الاقتضاء يستلزم حركة تحصله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا
غيره وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس ان السكون امر وجودي اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي
الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته اولا فلم تقتض الا شيئا واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي والا اقتضاء الميلين
فهو اقتضاء امرين متنافيين لا انفكاك احدهما عن صاحبه وليس في الاين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس
من الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يجب الحركة المستديرة طبيعية للجسم بخلاف المستقيمة ظ استعمل هنا
ما ذكره في الجواب ونحن نعلم ان السؤال ان لم يورد بطريق النقض بل اورد بطريق المناقضة بان يقال لم لا يجوز
اقتضاء الطبيعة الواحدة امرين متنافيين وكيف وهي انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يمكن فيه هذا الجواب لانه
كلام على السند الاخص الاخفى من سند ولا السند للمنع فيندفع المنع باندفاع السند ويصح الجواب ولا من الثاني فيا
لانا لا نسلم ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فانه ذو طبيعة واحدة بسيطة اقتضت واقتضى الاولى ان يقال
الكلام في الميلين الذاتيين ولا نسلم ان كلا من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتي
لان حركتها المستقيمة ذاتية وان كانت لعنصر والاخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية اي غير
حاصلة بالذات وكما ان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزئه حركة اينية عرضية كما في الفلك كذلك قد يلزم
حركة جزء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه خاص مستلزمة لحركة الكل حركة وضعية عرضية كما في الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب

بعينه عن النقض الرابع والخامس ولا من الثالث فبان حركة الماء الى جهة الارض لا تكون الا على سبيل الانحدار فيلزم طبيعي لانه
الحقيقية حركة الى السفل كيف ولو لم يكن الموضع الذي يتوجه اليه الحجر من الموضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه اليه

فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام

اعلم انه قد تفرعت على المسئلة السابقة اعني ان الفلك
ليس في طبعه ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المص وهي اثنتان عنون الفصل بهما الاولى انه لا يوجد عن عدم على سبيل الا
لا بان يكون عن جسم ينفذ اليه كذا فقد على سبيل الفناء لا بان ينفذ الى جسم اخر وهذا معنى قوله كون وفساد لا الفلاسفة ان
السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن المراد من المتعلقة صرف ان هذا المعنى الحدوث والفناء على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود سواء كانت هناك هيولى تقبلهما اولا واما عند الاديان والقول بقدم العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق
والالتيام لا الاولى منهما وهي انه لا يقبل الكون والفساد فنبه بقوله فلانه محدد للجهات قال السيد الحكيم
ان الثابت من الاحكام ليس الا للقدر المحيط من المحدد ولا الى غير القدر المحيط منه بل قابل لهذه الاحكام فغير ثابت متا
ولعل المراد بالمحدد المحيط اخف مساحة ظ لان المحدد لما ثبت بساطته لا يتميز بعض اجزائه كائنا وبعض اخر فاسدا او بعض
منها قابلا للخرق والالتيام وبعض اخر غير قابل لها لا غير وذلك من الاحكام اذلا او ثبوتية في العارض الامر المتصل الواحد ظ
على ما اراده لا شيء من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون والفساد اما
الصغرى فلما مر بيانه في الفصل الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شيء من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة
وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثاني ان لا شيء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد اما
الصغرى فقد ثبت في الفصل الثاني واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد فللصورة الحادثة حيز طبيعي
وللصورة الفاسدة حيز اخر لما بينا في الفصل الخامس من الفن الاول ان كل جسم فله حيز طبيعي فبين انه كان
في المغايرة بين الحيزين بل كيفية بلا ضم مقدمة اخرى اليه هي ان الجزء الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعا وهو تم لابد له من
دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيز انما هو بواسطة ما اقتضت من لوازمها مثلا كالحرارة للنار والبرودة للارض
نعم ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها في تلك اللوازم فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من
نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز بعينه اقتضاء انما بالدعا من الذاتية اي لما وجد فيه اقتضاء ذلك الحيز وكل ما شانه

ان لها صورتين الكائنة والفاسدة جزئيا للآخر منها فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل في
حيز طبيعي او في حيز غريب لجسم هناك يجب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد وفيه انظار فيه كجزئيته في باب النسبة ولفظة
في مستعار لها فان حصلت في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في
حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما
الى حيزها الطبيعي واما المقدمة الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلان ذلك اي
انما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما عليه القاضي غير صحيح لدلالته على ان الخرق والالتيام بالحركة المستقيمة
مع انها تستلزمان لها بل على معنى اللبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التعدد في جهة والعرف في اخرى والجهة منحصرة
في الفوق والتحت والبواقي من الجهات راجعة اليها وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزاؤه لا يقبل الحركة المستقيمة فلو كان المحدد
قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور وقيل هنا احتمال ان يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه
بعضهم حيث توهم ان الكواكب متحركة في افلاكها كحركة الحيتان في الماء ولا يخفى بطلانه على الاثبة لان حركاتها يلزم ان يكون
حول مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطئ ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت
الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبديد الاجزاء فان لم يحس فليس في ذلك
المنخرق نسبة الى الاخر جامع ادراكي ولا اجزائها اجزائها وما سرى لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا
علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة ولذا كانت تحس فلا بد من التام بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمنافي
ولكل شعور بالمنافي الم الم او موجب للالم واذا كان كذا وكانت الكواكب في حركاتها بطئها يتوهم بعض الناس فكانت
في عذاب والم وسيبرهن على ان الامور الدائمة غير الممكن الا شرف فلا يتصور عليها اقول قوله الشريف وهو عندي
من البراهين القوية وان كان عند غيري من الخطابيات بل ما هو ادون منها ولو لا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة حجج
الابحاث بنيابة عنهم واجبت عنها بعدة مقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له الشيخ وهي ستة الاولى ان نوعه منحصر
في شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامها الحركة المستقيمة كما سبق الثالثة النيه اولا في الكتاب
الثانية انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شيء ولا يقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء

الاعتقاد

عن الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولانها فرع التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد
ولان غاية التوليد حفظ النوع وتبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة له في التوليد الخامسة
انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملائم ودفع المنافر فلا يتصور شيء منهما
الا في الكائن الفاسد السادسة انه طبيعة خامسة اي لا حارة ولا باردة لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة المستقيمة
والية ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول الشكل وتركه والالتصاق والانفصال بسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه
الاحكام انما ثبتت بالبرهان في الجسم الاعلى المحدد ولكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس في المحدد عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب
التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية والسبعة على اختلاف القولين اشتمال الكل لاجزائه وله نفس واحدة ناطقة محركة
بالحركة السريعة فيعم هذا الرأي لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى تكلف لكن لا يخفى كونه بعيد احتمال **فصل**
في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وبيانه بعد ما ثبت بزعمهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وانه مقدار
للحركة هو ما افاده المصنف بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي لا بد منها لحفظ الزمان ويقوم هو بها اما ان يكون
مستقيمة اينية او مستقيمة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان يقع الحركة الواقعة فيهما شيء
منها حافظة للزمان لا الاولى فلاستلزامها البعد الغير المتناهي او الانقطاع كما في الاينية على ما يستقيم ولا الثانية فلان
ان الجسم الابداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسد لا يحفظ الزمان لا جائز ان يكون مستقيمة لانها
ح اما ان يذهب الى غير النهاية اولا بل يرجع او ينعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير
متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من سمت غير متناه وهو محال فالمراد من
البعد هنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه مبني
الكلام ولا ما في شرح القاضي اذ الحركة الموجبة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست من جهة مبناه على نفي وجود الحركة القطعية
وقد سبقت فيه الكلام بما يغني بالابرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت تنتهي قبل الرجوع
او الانعطاف الى طرف فيكون منقطعة لان هناك حركتين مختلفتين بالذات احدهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور
قبل الرجوع او الانعطاف والاخرى الحركة المبتدأة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى

لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي لحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود
حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور
تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال
ان يفعل الايصال حال الوصول فتعين عليه لان الفاعل الوصف حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو بعد الوصول الى الحركة
فلا يجب بقاؤه مع المعلول الذي هو الوصول لكونه اثرا موجبا لا بد من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره
ونقل الكلام اليه ونسميه ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة
اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين لان ما يفعل الايصال من حيث انه يفعل الايصال منافيا لما يفعل اللاوصول من
حيث هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة واحدة في زمان واحد فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله انا
لا نسلم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل سبب المدافعة او نفس المدافعة وان الثاني فحسن والحلقة التي يتجاذبها متجاذبان
فليس فيهما شيء من المدافعتين ولا شيء من سببيها بالفعل بل كل واحد من المبدأين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا
فيما هو حاصل بالفعل قال الشيخ لا نضع ما قال من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يكون في جزء شيء فيه بالفعل مدافعة
الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر الذي يلقى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك
الميل اذا زال العايق فالحال اي الوقت الذي فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول
وكل واحد من الميلين من حيث الايجاد والازالة آني لان الوصول وكونه غير موصل اي حدوثهما
آني ولا شك ان آنية الوصول وزواله تستلزم آنية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين وانما لا تنافي
آنيتهما وصفا فيصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث الاوليين
والحيثية الاخرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه سببا لحركة مرجحا منتهيا
بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحققه بعد الحصول في ما هذا وانما قلنا ان حال
حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول اثنان لان حال الوصول آن فتبع لا آنية الاضافة لا صفة
بينهما لما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر الحلف لما لا يخفى فليفرض منه

لو كان زمانا

لو كان زمانا منقسما الى جزئين يخرجين مما يكون طرفيه اي بعض منه لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الحركة والا لزم
الانقسام فيتشعب الحركة ولما فيه بسيطة وكذا حال صيرورته غير موصل واعلم ان الاستدلال على آنية اللاوصول
بآنية الوصول لا يصح ان رفع الآن التي لحاقع لبعضهم غير صحيح فان رفع الآن نفسه مما لا يحصل الا في نفس زمان يحيط بعد ذلك
الآن والايثم شافع الاثبات لظلكم عدم النقطة في نفس الخط الذي طرفه لان نقطة بينهما والايثم تجاور الانقطاع وقد يلي
في الانطباق والموازاة والمحاذات والتماس والوصول وامثالها آنيات لا انها تحصل فيه اشبهها الحركة مع ان زوال
كل منها في آن اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وفي الحواشي القطرية انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيين احدها
الحركة بمعنى التوسط والثاني الحركة بمعنى القطع والزمان هو الثاني لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في
امتداد المسافة حاصلة في آن فعروضه والحركة مما لا يحصل في وجود المراد الحركة التي يقع بها القطع وهو الثاني لا الاول
انتهى اقول وفيه كل من السؤال والجواب بحث لان السؤال فيه ان لمكان فيه مفهوم الحركة الى التوسط والقطع في آن اي حاصر
في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسببية زيادة التحقيق واما الجواب فلان الحق وهو الثاني لا الاول كم
بل الحق ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية دهرا وما مرسم للحركة القطعية التي هي صورته الغائبة
متاخرة في الوجود عنه كما لا يخفى وان استدلال على آنية اللاوصول بآنية الوصول انما فرداه بحيث انما الازوال ما لا
انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام الزائد لانه اذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يبلغ شيء من الزائد لم يتحقق هناك زوال
فلابد ان يزول شيء بعد شيء فيلزم انقسام ما لا انقسام له فافهم فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فلان عدم كل
آنية لو كان آنيا لزم تتالي الآنات في عدم الآن واعدام المماسات والمحاذيات للمتحرك بانية في صدق على المسافة التي
وقعت كل منها في آن من آنات الحركة اذ البسيطة جار فيها بعينه واما الثاني فلان حدوث الاشياء انما حقيقة
في التدافع نسبته الى الاول ما يصدق في الغير وفيه في آخر الآنات فينطبق حدوثه لا كما على ذلك لا في الوصول والماسة
والانطباق والمحاذات وغيرها والثاني ما يصدق في الغير في جميع زمان معين على كونه الانطباق عليه يتعرض فيه الاجزاء
بازاء ما يعرض منها في وقت الزمان فيكون لوجود كل جزء في الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث
ما يوجد في جميع الزمان لا على كونه الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وحد فرض في وقت الزمان ولا يلزم ان يوجد شيء منه هنا

الحادث ان يتميز اول آنات وجود الحدوث لا يستلزم ذلك فان الحادث ما يتميز زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء
كان لحدوثه اول آن او لا ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباههما وقياس العدم الحادث كقياس الوجود
الحادث في تيقن الاقسام وان لم يكن لعدم كل حادث كحدوثه فان ولي الآن على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث
وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق ونظائرها واشباهها فاذن قد تبين مما حققنا في تحصيل القسم الثالث من الحدوث
ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا لا يلزم ان يتميز دفعة حتى يلزم كون الآنات متتالية فيه بل يكون [illegible] في الزمان لا منع
الانطباق عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث ينسد باب الاستدلال على وجوب السكون بين
حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول كليهما انما يتحقق في آن يتميز اول آنات زمان حصوله ولا يمكن الحاقها
[illegible] فيها من اجزاء تنافي كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له معا لا تعدد فيها على سبيل التتالي والا لزم تركب المسافة من اجزاء
لا تتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يتميز منهما فان هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى الى الواصلية وعدم
حدوث الحركة الثانية التي هي المفارقة فاذا لم يكن اللاوصول مما يمكن حدوثه بان يكون له اول آنات حصوله فلا يلزم تخلف المذكور
قلت نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا لا يعارضه النقض بالمدعو المعروفة في [illegible] المنقضية
تقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة بعد ما [illegible]
باعتبار نفس الوصول والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك امكان ان يقع فيه ابتداء
الرجوع والمباينة وان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بالآن المباينة [illegible]
زمان المباينة بحسب رفع ذلك الآن هو بعينه آن الوصف بان يكون حد مشترك بين زماني الحركتين وان عنوا به انما يصدق
فيه على المتحرك انه مباين رابع يختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان
الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن نفرض في زمان وقوع فيه حركة الرجوع يتميز فيه وبين ابتداء الرجوع بعض
حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت اتمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على ان اللاوصول ايضا لا حدوث له
من حيث انه يستدل على اثبات الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت آنية الميل الثاني
آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية الميل الثاني ان اللاوصول غير تدريجي الحصول فان ما لا يتميز وجوده تدريجيا يكون

غير منقسم الذات فلا يخلو اما ان يتميز حصوله عما لا ينقسم الا بالحركة كالحدوث الزاوية وغيرها فهو من القسم الذي لا يتميز دفعيا ولا
تدريجيا ولم يمكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف على الحركة بل الحركة مما يتوقف
عليه اذا تقرر هذا فقلت ان توجيه كلام المص بان يحمل الانقسام على ما يقابل التدريجي وهو مساوق للشيئية في كلامهم و[illegible]
التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده القاضي من النقض والنقض بالحجة المشهورة من الذهاب الى ان اللاوصول آني ظاهر الصحة بعيدا
هذا ان نرجع الى الشرح فنقول حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعه المص هو انه لابد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك
اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين ميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة لامتناع الوصول والرجوع
بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدأين للوصول والرجوع آني والا لزم انقسام الوصول والرجوع وهو باطل [illegible] اذا
كان كل واحد منهما اي الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنين والا لزم
تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى ولزم ايضا كون ذوات الاوضاع [illegible] مركب
المسافة من اجزاء لا تتجزى التي هي ذوات اوضاع بالذات لانطباقهما اي الزمان على الحركة المنطبقة
على الزمان هذا خلف اعلم ان الشيخ الرئيس استنقص الحجة المذكورة بحركة كرة مدحرجة على دولاب فوقه سطح
مستو يماس الكرة بنقطة في كل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيها صاعدة من نقطة التماس
وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون وعند الامام منقوضة بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير
على اوج حامله وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون اقول ويمكن الجواب عنهما
لا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه مستبعدا في الاول لكون الحركة فيهما على نسق واحد بل بان
لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية
بل عرضية اذ الميل لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة الوضعية في ثبوت الميل
للجسم فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة في هذا
المطلوب وهي اثبات السكون بين الحركات التي تعقل الحدود مما اختلفوا فيه فذهب المعلم الاول والمشاؤون واتباعهم
كالشيخين على اثباته وذهب افلاطن والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي على نفيه ولكل واحد من الطائفين حجج

مناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات
السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاعلة لمحدود والنقط الرجوعية اولا انقطاع فيه يستندون
الزمان ليقيم في الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير الجميع حركة واحدة
والزمان امر شيء واحد متصل بحيث ان يجوز ان يستند الى ما هو شيء في الاتصال الوحداني وغير الدورية من الحركات مستقيمة
كانت او كيفية او كمية متوجهة الى غاياتها ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكثرة غير وحدانية فاذن الحركة الحافظة للزمان ليست
الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة
دائمة والحركة المستمرة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا قسرية الا الادارية فلا تنقطع عنها لانها لا
تكون مستديرة طبيعية والثانية فلرجوع العنصر الى الطبع فتنقطع بانقطاعها والكونية باستدامتها بتعاقب القواسر
الغير المتناهية فيتأتى الاتصال الوحداني للزمان والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر اعني حركات الحيوانات
لا يمكن الدوام لوجوب تحلل الابدان العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات
ان الحركة الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات
المستديرة واظهرها وضعية لان الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير انية واوسطها احاطة وما هي الا منطقة معدل
النهار من الحركة اليومية التي بها تتقوم الايام والساعات والشهور والسنوات وبمقدار ما يقول واحد واحد قطع
المتحرك بها خمسة الاف ومائة وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت فالله سبحانه عالم بما يتحرك ما فوقه فاذا
الفلك الاعظم يكون حركته محلا للزمان يجب ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب فقد
علم مما تبين في هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة وما تحقق في الفصل السابق ان الاينية
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية
من يقول بها وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين اعني الكمية والكيفية لاستلزام ابتنائها امتناع كل منهما بالطبع
الذي مر فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية هذا ابتداء شرع في بعض النقوض الموجبة للقول بعدم
لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو انه لو صح جميع مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون الحبة المرمية الى فوق عند

ملاقاة

ملاقاتها في الجو جبلا نازلا من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة في حد الملاقاة الى المفرد وهابطة في ذلك الحد ويلزم من ذلك وقوف
الجبل في الجو حين الملاقاة وهو في غاية الاستبعاد فاجاب الشيخ عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاة الجبل ينتهي
حركتها الى سكون في الحد الذي يصير فيه الحبة في الجبل بعد تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك بمحلا انقطاع الاولى
ونفذ الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل لان سكونها الذي اتفق تحقق السكون عند الملاقات للطريان الدليل
المذكور فاللازم منه السكون الزماني لا غيره والا لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو تابع لما تقدم في نفي السكون كالحركة انما
تتحقق في زمان لا في الان اذ وضع الجسم في الان من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما الواقع على ما حققناه ولو كان السكون
ما يتحقق في الان لكفي في اثباته بين الحركتين تحقق ان ما بينهما هو ان الوصف اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك المطول
وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ممانعة لا يقال سكون الحبة عند ملاقاتها انما لازم بشرط ما يلزم من البعيد
المذكور في الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لا نافيه لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى
حركة واحدة شخصية فيه ملاقاته الحبة المرمية انما هو من الحدود الوسطى لتلك الحركة فالحركة في التوسطية حاصلة في ان
الملاقات وان لم تكن القطعية حاصلة فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية فانها لا حركة لها في
ان الملاقات لا القطعية فظاهر ولا التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة
فليس في ذلك الحد من وسط المسافة في شيء فلا يتحقق فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في ان الملاقات فيلزم
سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد هذا ملخص ما افاده بعض الشارحين واورد عليه بان الحبة وحركة
الجبل في ان الملاقات كلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلما حققه المحققون من نفي الحركة التوسطية وان كانت امرا
وحدانيا غير منقسم في ذاتها لكنها مما لا يتحقق لشخصه في الان بل في نفس الزمان لكن لا على نعت الانطباق واللاكوان الانية
التي تحصل للمتحرك في حدود مسافته انما هي حدود الحركة القطعية المتصلة وليست اجزاء الحركات ولا من السكنات في شيء ومن نظر في
تعريف الحركة التوسطية المذكورة في مباحث الحركة والسكون حق نظرها فاعلة للامر المتصل القطعي الذي له حدود انية
متاخرة وجودها في وجه الذي فرغ وجوده حتى النظر بعد انه انما لا يوجد الا في الزمان ثم قال فذكر الشيء المتقدم في
بيان لزوم السكون الزماني للجبل والحبة في الفرق بينهما يلزم السكون الانى وعدمه بهذا الفرق للجبل فلانه لا يوجد

سبب فيه بل ليس له الا سبب واحد مستمر من بداية الحركة الى نهايتها مقتض لها وذلك فلا يستلزم اصلا ولا الحجة على انها ولم
تنافيهما
يحصل فيه الميلان لكنها ليست في آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان يستلزم بينهما حركة بجهان في آن الملاقات لعدم
تنافيهما لذاتيهما وهو الميل الصاعد وعرضيه الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل الجر المرفوع الى فوق
لحيس منه الرابع ميلا هابطا هو ميله الذاتي الطبيعي وحبس منه في وضعه يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله الوضعي
الحاصل له من جهة الرافع اشد واعترض عليه الشارح الجديد بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي الا يقوم بالمتحرك بل بما كاد
ويغاير ميلا يقتضي الحركة الوضعية ولنحقق لم لم يقولوا ان الميل الهابط للحجة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل
الصاعد للحجر المرفوع بين واجاب عنه السيد السند المحشي بقوله لعدت الى فاطلق على الميل القسري الحاصل فيها من جهة
الجبل الميل الوضعي لظهور ان الميل الوضعي لا يكون حاصلا فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحجة طبيعي بلا شبهة
اقول لا وجه للميل الوضعي في كلام ذلك القائل على الميل القسري فيستبعد جدا الاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحجة
الواقع في كلامه مقابلا للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا الاخير قسريا ولمناسبة الميل الهابط للحجة
الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف فهذا الحكم على زعمه والحكم على الميل الهابط للحجة بانه طبيعي فليس بظاهر
فان ميله الطبيعي ليس على هذا النحو من الاسراع وان اتضح في صدرك شيء فافرض الحجة في غاية الصغر وهذا الوجه
بعينه جار في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا ليتم بناء على ان الفاعل للحركة القسرية ليتم طبيعة الجسم المقسور فاندفع
به بحث الشارح الجديد ليتم غير كلامه فالمتوقف في كلامه يحكم فساد ما ذكرناه من القول بسكون الآني في الحجة ثم يحقق الحركة الوضعية
للجبل في آن الملاقات وكلاهما باطل كما عرفت فالحق في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحجة المذكورة و
ان انتهت حركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لامتناع سكون الحجة
وحركة النازلة لذاتيهما وعرضيهما ولا منافاة بين سكون الذاتي والحركة الوضعية كرب ساكن في سفينة بحركتها فالجبل
متحرك حين الملاقاة وان كانت الحجة ساكنة فلا تدافع هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب عنه ليتم
ما فيه بالتزام وقوف الجبل في الجو لانه وان كان مستبعدا لكن ساق اليه البرهان وتارة بان السكون حاصل للحجة قبل
ما مسها الجبل بوصول ريحه اليها والملاقات بينهما انما هي حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما

لنا الان

لنا الان من الكلام في هذا المقام ولعل فيه تشنيق السكون وقرب على الطبائع والافهام **فصل** في ان الفلك
متحرك بالارادة يريد اثبات ان الفلك حيوان متحرك بالارادة بان يكون مبدا قريبا لحركته الذاتية لا الوضعية
لانها لا تحتاج الى مبدا بالارادة كالحركات الستمات والحركات من الكواكب والتداوير ونحوها من حيث هي كذلك فيعقب لان
حركته الذاتية لو لم يكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلانحصار الحركة الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان التالي فبقوله لا جائز ان يكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب
عن حالة منافية وطلب لحالة ملائمة ومع ذلك تارة يطلقه تارة في غير العناصر وتارة في غير المستديرة كما في الحوادث
الغريبة كلها مطابرة لما يسند كره وذلك الحركة واحد منهما في الحركة المستديرة محال اما انه لا يمكن ان يكون
هربا فلان كل نقطة تترك من الاوضاع لان او وضعا فلانه بعض الشراح انما ترك الوضع والكيف بالنقطة لانه ليس حركة
الجسم عن وضع توجه اليه بعينه وكما ستنقله عن الشارح الجديد وكذا اقوله يكون ذلك باعتبار الاوضاع لا يكون باعتبار الاعراض
على تقدير كونها ارادية تندفع باسم يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة تحركه عنها توجه اليها فاذا كان
ترك الجسم له هربا بالطبع كان طلبه له ايضا توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه من حيث كونه مهروبا بالطبع مطلوبا
بالطبع وهو محال لان الهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة
الارادية بان يترك وضعا وجه مراد او غير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك اذا كان المبدا المحرك اختلاف اغراض وداو
كانه غير الفلك او كان المطلوب بالحركة حفظ الكمال بقدر الامكان وابقاء امر كلي بتوارد الامثال والاشباه لطلوعه
على ما سيأتي بيانه قال الشارح الجديد لانه ان ترك وضعا هو التوجه الى ذلك الوضع بعينه يلزم طلب انعدام ذلك الوضع
واستناع اعادة المعدوم اقول ترك الامر الشخصي وطلب الآخر من نوعه تفنن كما تسند على طبيعة عديم الارادة ضروريا و
ليتم فان كل نقطة او وضع فرض ثابتا وفرض هرب الجسم بحركته الوضعية لما كان ذلك الهرب عنه بعينه لطلبه واما
انه ليس على البناء الجبلة الملائمة فلان طلب كل صفة بالحركة المستديرة هرب والتوجه الى الشيء بالطبع استحال
ان يكون هربا عنه فليس عليه كل نقطة تفرض في سمت الحركة الطبيعية المستقيمة تتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع
فلا استحالة وجيب فيه في الحركات الغربية باتحاد عموم الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام في التوجه اذ اخذت

المتغيرة لتلك الحركة في المستقيمة بان المتوجه اليه بالذات في المستقيمة ليست الا المنتهى لان الحدود لو فرضها لا توجه اليها لك
اخف في الاولى وفي الجواب بان في الخفة وغيره من ان الحركة لا تقتضي مطلوبة على الطبيعة وهو بابين شاركة احوال غير طبيعية لا لمه لا
في الكيف كما اذا تسخن الماء بالقسر والاين الكم كما في ذبول البدن الصحيح او لا مرضيا ولا في المكان كما اذا انقلبت المدرة الى حيز المدار
لكن لما كانت الحركة في مقولة اخرى والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم
الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى هي
الحصول في حد ولما لم تتواصل اجزاء العلة لم تتواصل العلة فلا يلزم ان يكون لشيء الواحد مطلوبا وهاربا عنه بشيء واحد دفعة واحدة ولان
الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته واعترض عليه اولا فبانه انما يلزم السكون اذا كانت
اي له المطلوب امرا واحدا والحركة يتوسل بها اليه ولا اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا واجيب بان المشهور على ما هو في بعض
الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلانها لذاتها تقتضي الزوال والغير فينتقض المطلوب وذلك الغرض اخف وفيه قصور
لان لازم تعاقب الحركة ليست كذلك لا مطلوبة بالذات فان الجسم الابداعي الذي ليس له كمال شيء الا الاستيفاء الاوضاع والاين على
بدن حركته مطلوبة لذاتها لانها استيفاءات نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل الا ان يوصل بها الى كمال اخر [illegible] الشيخ في الشفاء
فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم الا وتكون الجسم على حالة غير طبيعية في اين غير طبيعي او وضع او كيف او كم وبازاء
كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا اشتغل الجسم بالحركة في مكان تلك الحالة الغير الطبيعية يكون متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا فلا
مع [illegible] الى [illegible] اليه وتلتبس به اولا [illegible] دوام القسر والتعطيل في الطبيعة وايضا ليس في الطباع شيء
معطل على ما يوضحه العلم الالهي وليس هذا موضعه فتعين الشق الاول وهو يستلزم السكون لعدم الحالة الغير الطبيعية ولا تانيا
فيما قيل من انه لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك [illegible] الحالة المطلوبة لا [illegible] حالة اخرى [illegible]
حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك تتحرك دائما اقول وهذا النقض مدفوع لعدم جريانه في الحركات
الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق والمفروض ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك
لعدم انقطاعها على اسلوبهم ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا طبع
فلا قسر ولان الفاعل في الحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر اياه لانه يصدر عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا

لم

لم يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك قسر [illegible] الحركة القسرية لا طبيعية لو ارادة وتثبت الحركات كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم تكن
طبيعية لا [illegible] قسرية فهي ارادية وقد ورد في القران [illegible] ما يدل على ان حركات الافلاك فهي ارادية كقوله تعالى وكل في فلك يسبحون
والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة
الكاملة لمولانا علي بن الحسين عليهما السلام قوله في مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف في
فلك التدبير [illegible] ودلالته على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد [illegible] والتردد في المنازل والتصرف في الفلك لا يكون بلا حيوة وارادة
فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلفت كما في افعال الحيوانات فتعوق الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية
الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير فان اختلاف الافاعيل لازم اختلاف الاختيارات المنبعث
عن اختلاف الدواعي والاغراض لا انه لازم نفس الاختيار والا استحال استمرار الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون
فعله الارادي على نهج واحد ولهذا وقع في كلام الاوائل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجوده في جسمها ليس على خلاف مقتضى طبيعة
اخرى لجسمها فان الشيء المحرك له وان لم يكن قوة طبيعية لانه شيء طبيعي لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطلميوس هذا المعنى في المقالة الثانية
من كتاب الثمرة فقال اذا الملك المختار الافضل ولونه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق وفسر ذلك ابو العباس احمد بن علي الاصفهاني
فقال اراد بذلك الفلك اي الشخص عند الفلاسفة الذي يختار به امور النفس الناطقة التي فيه وامتنع مع ذلك عن التغاير والاستحالات
لزوم النظام الذي هو افضل الانحاء وبه قوام العالم لانه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره وطبعه ثم اكد صاحب الشفاء قدس الله نفسه
[illegible] بيانا وقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا
احس ذلك الميل فيه يقاوم المسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان الحركة تكون موجودة بعده انا نحسها الحركة
ولا يكون الميل موجودا [illegible] الحركة الاعيان فان [illegible] لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه
ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى
طبيعة ذلك الجسم [illegible] فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبع الا ان طبيعته فيض عن
نفس تتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدا حركة طبيعة وقد بان انه ليس قسرا انه عن ارادة لا محالة
في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة لما ثبت ان الفلك حيوان متحرك بالارادة اراد ان يبين

[illegible] القريب

ان الفلك كما يجب ان مبدا حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفس مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا بد لتعلقها بجرم الفلك
تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات هذا المطلب
مبنية على حركة الفلك اما من جهة مبدائها واما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته ارادية كما علمت في الفصل السابق فلنبين ما عرفت
فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس جذب الملايم اذ لا نمو له ولا تغذي اذ لا ذبول له فليس غرضه شهوانيا ولا مزاجيا
ولا دفع المنافر اذ لا فساد له فليس غرضه غضبيا والاغراض البهيمية الحيوانية لا تخرج عن هذين فليس مراده عقليا وادراكه كليا فله نفس ناطقة والاستدلال
من جهة الفاعل كقولهم ان حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا تصدر عن قوة جسمانية فمبدا حركته
نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص
والمباشر للتحريك لا بد فيه من قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة ارتباطا بالعلم الطبيعي اشار اليها المصنف دون [illegible]
الشكل الثالث لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالمحرك
للفلك ليست قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة لا العقل الصرف لما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فلا بد من قوة تقوى
على غير المتناهي من الافعال وذلك لما تعلم ان النهاية واللانهاية انما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقدار او منفصلا
وهو العدد والمقدار بنفسه لا يمكن فيه فرض اللانهاية المقدارية والعدد في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددية في الانتقاص
واما الشيء الذي ليس من باب الكم كالقوى فقد يعرض النهاية واللانهاية فيه لا لسبب يعرض فيه او لسبب يعرض عليه لا لذاته فلو
كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى فيها بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني فهو
ان يعرض المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ثلثة امور الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل
منها انما يتحقق ويعلم بان نفرض مثلا رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطؤه فيختلف لا محالة قطع سهامهم مسافة معينة
ونفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو وقصره فيختلف لا محالة ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم نفرض رماة
متفاوتة القوى في كثرة صدور رمي بعد رمي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي
زمانها اكثر ويلزم منه ان يقع عن غير المتناهية في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكم [illegible] رحمه الله تعالى حسبما على سبيل المبالغة
ان ما في حركة الاولى يتصور اسرع منها عن قوة اشد فاذا حرك الواحد منهم جسما لكنه لا تتصور حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو تحقق

حركة لا الى

حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في لا ان وهو محال والاختلاف الثاني انما يلحقه بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فغير المتناهية منها ما
يقع عليها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عددها اكثر اقوى من التي عددها اقل فغير المتناهية منها ما يصدر عنها عمل
غير متناهية فقد علم مما ذكرنا ان مبادي حركات الافلاك وان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة
هذا هو بيان الصغرى واما بيان الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوى الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية
لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم بسبب سريان الصورة المقدارية وانا قيدنا بها لان الكلام في الافلاك ولا شك ان قواها
اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الاتي بالقوى النباتية او الحيوانية الحالة في الاجسام الالية الغير
المنقسمة بانفسها فانها تتجزى بحسب تجزي الجسم الى اجزاء يكون لكل واحد منها جسما يتجزى الى اجزاء يكون لكل منها قوة في جزء من ذلك الجسم
على جزء من اثر الكل بحيث يكون نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه في جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوى عليه في كل الجسم كنسبة
ذلك الجزء من الجسم الى كله هذا ما قاله وانما قيدنا بنسبة على هذه الكيفية لمزيد الاستبصار وذلك لا يضر بما اشار اليه بقوله
والجزء منها اي كل جزء من القوة يقوى على شيء والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا اي وان لم يكن اثر
جزء القوة جزءا من اثر كل القوة وحاله لا انه لا يقوى الجزء على شيء اصلا فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل
في الحقيقة وقد بين ان الاجزاء المقدارية كذلك واما انه يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا
للكل منها في التاثير هف لانه فان قيل كون اثر جزء القوة جزءا من اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم فمختار ان جزء القوة لا اثر
له بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذي هو فيه وهو ممنوع وان كان بالنسبة
الى جزء الجسم فمختار ان اثر جزء القوة في جزء الجسم لا اثر كلها في كله ولا يلزم تساوي الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير
الجزء في الكل كتاثير الكل في الكل قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء وانه لا يوجد فيها قوى متخالفة بعضها
يعاوق بعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة
فان التفاوت بحسب القابل ليس الا في الحركات القسرية ولا التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يجري مع ارتفاع الامور
الخارجية عن طباع الجسم الا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها قال الشيخ في الاشارات اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا
ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى

فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم تأثير في منع التحريك الطبيعي من حيث نسبة المحركين كنسبة المحركين فلا يجوز ان يختص تأثير جزء القوة مثل تأثير
كلها سواء كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر في القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه الكل
ومتى كان كذلك فالمجموع اي كل القوة لا يقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدأ
معين او على جملة غير متناهية والثاني باطل لان المجموع يقوى من ذلك المبدأ على ما هو زائد فيلزم الزيادة على
غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه لا يعمل عليه فرض وقوع التحريكين من مبدأ معين هذا خلف واشتبه ما فيه [illegible] بقيد
الغير المتناهي بالمتسق النظام هو ان المراد بكونه متسق النظام ان يعتبر ابتداؤه آحادا او اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة على غير المتناهي
بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كك بخلاف ما اذا لم يكن كك كالمراتب الغير المتناهية للالوف الغير المتناهية
فانه تطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وكذا الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة الى غير النهاية لازدياد احدهما على الاخرى [illegible] من حيث
ان مجموع كل منها زمان واحد يطابق الحركة الفلكية متصل بحسب الاتصال اما من حيث [illegible] عروض العدد للاجزاء المفروضة بحسب الاعتبار [illegible]
وسنين واحد فيجب فيه الاتصال والاتساق فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل [illegible]
المتناهي غير مستحيلة لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام الى الحلقة الى غير النهاية فلا يمتنع ان يكون كل واحد من آحاد بعض الانقسامات يشتمل
على عدة من آحاد بعض اخر كالسنين والشهور وكذا ما يتصف الحركة فيها بكل واحد من [illegible] باعتبار [illegible]
الانفصالية وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يكون الزيادة على غير المتناهي باعتبار الاول دون الثاني وقد يفسر
المتسق النظام بعدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على
غير المتناهي في جهة تناهيه كجواز [illegible] وقوع تحريكين من الحوادث الغير المتناهية [illegible] من مبدأين مختلفين والدليل عليه ان
الكم لم يقيد الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد لما قد علمت من دلالة اللفظ عليه [illegible] باعتبار وقوع التحريكين من مبدأ واحد كما
فعله [illegible] ذكر هذا القيد قبيل لانه لما كان التفاوت واقعا في الطرف المقابل للمبدأ المفروض [illegible] لا يكون ان يقع
التفاوت مع الاختلاف لاختلاف الحركتين في السرعة والبطء اولى [illegible] لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة فان
الاتفاق في امرين يوجب التفاوت بالاخر فاذا فرضنا قوتين احداهما جزء الاخرى في شيئين متحركين كلاهما في مسافة من مبدأ
محدود وساوتا شدة وعدة فلابد من تفاوت [illegible] المحذور المذكور ومع الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في

الوسط فلا به

الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الآخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي
لان انضمام المتناهي الى المتناهي مرات متناهية لا يفيد [illegible] الغير المتناهية [illegible] الى رتبة الممكنة للجسم [illegible]
لامكان اعتبار الآثار في الاجزاء الوهمية بالقوة وينبغي الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان الانقسام سواء كان [illegible]
او وهميا لا يغير الانفصال [illegible] تحقق [illegible] الاجزاء الوضعية الصرفة لا اثر لها لعدم [illegible] في الخارج [illegible] الذهن [illegible]
لا يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى على القوة الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم انه [illegible] الاعتراضات
المشهورة الاولى نقض الحكم بتناهي سلسلة في جهة ازدياد [illegible] سلسلة اخرى [illegible] في التفاوت [illegible] الفلكية
بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم واجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان بتناهي القوة [illegible]
في الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي
القوة من جهة الزيادة والنقصان انما هو بسبب وقوع التفاوت في الاعداد الموجب للتناهي فلا يتوقف على [illegible] والجواب
الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا [illegible] يوصف شيء بها وبالتناهي معا اذا كانت
الجهتان مختلفتين اذ الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة التناهي ولا ينافي ذلك عدم التناهي
في جهة اخرى يقابلها [illegible] فاذا حكم على [illegible] سلب التناهي [illegible] في تلك الجهة [illegible] الترتبات [illegible]
لا لاجل التفاوت في جهة [illegible] بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث
وازديادها كل يوم في جهة عليحدة لم يمكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي سالما عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة
لا تقتضي تناهي الجهة الاخرى [illegible] الصادر من القوتين المختلفتين قوة وضعفا المقتضيين للتفاوت فيها بحسب
طبيعتها ولما كانت متحدة المبدأ اي متعلقة [illegible] التفاوت في الجهة الاخرى الموجب للتناهي [illegible]
وهو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية هو ان [illegible] للفلك محرك مفارق وهو [illegible] بنفسه او [illegible] بنفس
المفارقة [illegible] التحريك [illegible] بالقوة والاخرى [illegible] التحريك [illegible] مفتقرة [illegible]
بالفعل ليتجدد به الحالات [illegible] القوة الى الفعل فلابد في تحريك السماء من مبدأ [illegible] مع انهم حكموا بان الحركة [illegible]
الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق [illegible] قوة جسمانية متغيرة [illegible] تصورا جزئية [illegible]

اجيب عنه بان للتحريك سببا مبدأ بعيدا هو العقل ومبدأ قريبا هو النفس فكون مزاول التحريك امرا جسمانيا لا ينافي ان يكون
للتحريك مبدأ آخر عقلي نعم الا ان يقال ان للمبادي العقلية عللا غائية في حركات الافلاك وجهة العلة الغائية هي غير جهة
الفاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فربما يكون الاسباب الاول مبدأ بعيدا للفعل وبالاسباب الثانية مبدأ قريب فيه وجه كلامهم
في ان للفلك محركين نفسا وعقلا فالمراد الفاعل والغاية وهما مبدآن قريبا وما وجه من ان المحرك للفلك لا نفس في عقل فالمراد
الفاعل فقط الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعالات في قبول المقادير
غير متناهية بالفعل واليه يرجع ما في المواقف الفخرية من لزوم انقطاع الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم
بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة يصح على كل منها قابل للحركة والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا الان جزوه غير متناهي الحركة يلزم
التساوي بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين فيلزم التناهي فيلزم
انقطاع الزمان هف والجواب ان الهيولى ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع الاشياء و
لا استعداد بالنسبة الى شيء … فهو لا يحصل لها في ذاتها بل من جهة حصول الصور او الاشياء فيها فمنع كونها قابلة للامور الغير
المتناهية انها يحصل لها من جهة حصول كل صورة او حالة استعداد لصورة اخرى او حالة اخرى ففي ذاتها غير متناهية لقبول صور
او اشياء مع قطع النظر عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الفلك للحركة انما هو بسبب حصول الحركة قبلها فاعلها وهكذا الى غير
النهاية ولا ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطلقا من غير تعيين واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية
ما خطر ببالي الايراد الرابع انه لو تم الدليل لامتنع ان يؤثر القوة المنطبعة الفلكية في ما صدق التحريكات الفلكية الغير المتناهية
والجواب عنه على ما في المحاكمات والاشارات وغيرهما ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال ينفعل عن المبدأ العقلي وينفعل في الفلك
والممتنع هو القوة الجسمانية التاثير الغير المتناهي على سبيل الابتداء والاستقلال لا التاثير المتناهي على سبيل الوسط ولا
الانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يوجب امتناع الجميع ولا كيفية صدور الامور
المجازية عن المبادي الثابتة فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس ان دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان
فالقوة المحركة لكرة القمر قوية مع دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن
تناهيهما تناهي المحركتين والجواب ان التفاوت بين المعاودات المحركة للافلاك بحسب الشدة وتناهيها بحسب … لا يوجب تناهيهما

لحب المدة

بحب المدة ولا يجري مثل ذلك في حق القوة الجسمانية على كل حال لان … اتحادها معتبرة فان اختلفت فيها الا بحسب الكيفية في العمل والانفعالات
فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان يجرى حكم بعضها على البعض الاخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادي لامور مختلفة بالشدة والضعف وكذا
مختلفة بالسرعة والبطء متحدة بالزمان الايراد السادس ان الارض لو خليت وطبعها لكان يتحرك بعد قوتها بسببها دائما والجواب
عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة غير مقيد لانه سبب السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه في تقوية الاين والآخر
عرض من الاعراض … وذلك … في قوتها الطبيعية فلا في الجواب عدم تسليم ذا اعلم ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات ان
القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه وتبيين اصلها عنه ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما بكل قوتها فتحركه
اخرى متناهية فنسبة ما بينها بالضرورة نسبة وكذا السرعة حركتها وبطؤها فنسبة تاثير الغير المتناهي اثره الى تاثير المتناهي اثره نسبة
متناهي التاثير الى متناهية التاثير وكذا نفرض قوة تحرك جسما من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى ويحرك مثل تلك القوة اصغر منه و
اكثر ميلا من ذلك المبدأ بعينه تحريكات الاول شدة وعدة فيتفاوت المدة بالضرورة والا تساوت القدرة على تقليل التاثير في كثيرة
ابتداء ولكان التفاوت في الغير المتناهي وفي كل من الدليلين نظر من وجهين احدهما مشترك والاخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو
جريانهما في النفوس المجردة فيلزم ان لا يتحرك … غير متناهية بالقوة واعداد سواد لكان بحركة … جسمانية بل … متعددة غير
متناهية ولا بد في كل دورة من حركة دورية سرمدية اخرى والكلام عائد فيها … في الرجوع طبقات من الحركات
والحركات غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا
بحسب المدة او العدة دون الشدة لعدم امكان حركة غير متناهية في السرعة لظاهر فكون القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها
غير متناهية من جهة اخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية
ولذلك خصصه الشيخ الرئيس في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحريك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية او
قد علمت ان الجسم الصغير والكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع رفع المعاوقة الخارجية انما
هو بحسب القوة المحركة قوة وضعفا لا غير والله اعلم بحقائق الامور

فصل في ان المحرك القريب للفلك

قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبين في هذا الفصل ان لها قوة
بها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا فان كلا منها محل لارتسام الجزئيات الادراكية الا ان الخيال

مختص ببعض اجزائه هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته
وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض وتسميتها نفسا من باب الاشتراك لامتناع كون شيء واحد ذا نفسين اعني ذا
ذاتين واستحالة تقوم المادة بصورتين جوهريتين فقال لان التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن
نفس الفلك اما ان يقع عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة تابعة لشوق
منبعث لا عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل لتلك الحركة ولا بد فيها من التصديق بترتب الغاية او ما في حكم
التصديق فان الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مبادئ مترتبة ابعدها عن الفعل قوته المدركة وهي الخيال و
الوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهو
غير الادراك لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدأ العزم والاجماع التي تحصل بعد التردد والدليل على مغايرتها
للشوق ارادة الانسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع وكراهته تناول ما يشتهيه بسبب زاجر عقلي او شرعي او ضيقي كالطعام
ونحوها وذهب بعضهم الى ان الارادة شوق متأكد وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط في الكلام لا يسعه هذا المقام
اذا تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يصدر من الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق
جزئي منبعث عن رأي جزئي فلو حصل رأي كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الرأي الكلي مع
ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية بل لا بد من تخصيص وتعيين جزئيين يقتضي صدور
الحركة الجزئية وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية
الارادية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال فمبدأ الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب
للفلك له تصورات جزئية وكلما له تصور جزئي فهو جسماني هذا لا يبقى على الاطلاق اي الدليل مخصوص بالجزئيات
الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس ايضا فمناط الجزئية عندهم انما هو نحو الادراك الاحساسي
او العلم الحضوري وكل ما يرتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات كثيرة فذلك الفرق منهم الا ان يأول بالعلم الحضوري
وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث انها كيفية حالة في نفس شخصية متشخصة بالعوارض الذهنية المتشخصة تكون
جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او الذهنية كلية فيجب باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي

لان الصورة

لان الصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين
بالحقيقة كصورة الفيل والذبابة او لاختلاف الماخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما
في المحل من المدرك قيل هكذا قرر وجاز ان يقال لاختلاف الاعراض كالشكل والسواد والبياض انفسها الكلام فيها
بحسب التفاوت في الكبر والصغر لا شك انه لا كم ادون كم بالذات او بالعرض من حيث هو كم فمع الاتفاق في الماهية و
لوازمها لا يبقى الاختلاف في المقدار الا باختلاف الماخوذ عنه او المحل فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك لانا لا
نحتاج في تخيلها كبيرا او صغيرا الى اعتبار ايقاع عارض في احداهما ليس في الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من
نوع واحد فهما صورتان لشيء واحد فيكونان متحدتين بالماهية لان صورة الشيء مثله وذلك على ما يجب الماهية بناء على حصول الاشياء
الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون ماخوذة
من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كبحر من زيبق [illegible] انما نتصور امرا لا وجود له في الخارج وعليه مبنى
اثبات الوجود الذهني فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منها مرتسمة في موضع ما له تصور جزئي
غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محل في الوضع وما هذا شانه فهو جسماني وههنا شكوك وايرادات
يجب التنبيه عليها الاول النقض بصدور الجزئيات عن الباري تعالى مع انتفاء القوة الجسمانية فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا او بوجود
عنه في الجزئيات الجسمانية مستند اليه تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام الثاني ان تصور [illegible] التصور
الكلي بالجزئيات الحركة وجوب تخصيصه بمخصص ولا يلزم من ذلك المخصص تصورا جزئيا فممنوع والجواب ان التصور الكلي مع
المخصص تصور جزئي فان المخصصات المنضمة الى التصور الكلي تجعله تصورات جزئية الثالث ان الدليل لا مثبته على امتناع
ارتسام الصورة الكبيرة في المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير بالقوة المجردة والحركة مما لا مقدار له صغيرا او
كبيرا فلا يجب ان يمتنع ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار ما فيه من التحيز
عندهم من تقضي فتحقق من تشخص بماله مقدار بالشبهة الرابع انه لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور الجزئيات لزم
ان لا تتفاوت الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه على
جزء في القبول والانعكاس ايضا ويمكن الجواب عنه ان ادراك القوة المنطبعة الفلكية الاجرام او لوازم

وكأنها لان ادراكاتها ليست جزافية وهي لا ينحصر المحال لما حققه الحكماء فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات
والوضع في ترجيح بعض مواضع لارتسام صورها فيه من بعض فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من
الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة فصور الحركة السريعة مرتسمة في الجزء السريع الحركة منه وصور الحركة البطيئة مرتسمة في
الجزء البطيء الحركة وكذا صور الحركة لكل قوس مرتسمة في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير ولا السؤال
في لمية تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر
بيانه وان كان الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخاصة والنسب في تخصيص
مواضع من الفلك بها فنقول بارتسام صورها الادراكية فيها فنقول ان اوضاع المناطق من الاقطاب والنسب
الكواكب بعضها مع بعض والنسب العلويات في السفليات مما يخصص بسببه اطراف الفلك بعضها عن بعض حيث
يختص بعض المواضع بقبول بعض الصور وبمقدار خاص منها دون غيره وعدم اطلاع البشر على تفصيل ذلك وتحصيله
لا يدل على نفيه الخامس انه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلو اما ان يكون لها علوم غير متناهية
لكائنات من الحركات وغيرها في ازمنة غير متناهية شيئا بعد شيء بحسب ترتيب ازمنة وجودها واما ان يكون لها علوم
متناهية لكائنات متناهية فان كان الاول فيلزم هناك سلسلة من امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث
الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات مدركة فيوجد الغير
المتناهي من الزمانيات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة الآحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وان كان
الثاني فيلزم ان يكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا ان نجيب
عن ذلك لا على رأي من ذهب الى ان نسب مقادير حركات الافلاك بعضها مع بعض باعتبار ازمنة عودها الى
عددية كما يؤيده الرصد فبان النفوس الكائنة في مدارك الافلاك المنطبعة السارية في اجرامها متناهية ولا يوجب
ذلك تناهي صور الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها
بعد مرور سنين من الالوف الكثيرة على ما اشير بقوله تعالى والسماء ذات الرجع واليه ذهب صاحب الاشراق و
متابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصرة في نفوس الافلاك عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية

دائمة

دائمة التكرار ان الحوادث تزول وتعود وبالجملة ما كانت عليه لا بعينه كامتناع اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية
فاذا كانت النفوس الفلكية منتقشة بها على نحو كبريات الاقترانيات او صغريات الاستثنائيات اي انه كلما كان كذا كان
ولكانت مما يجيء الامور الجزئية ويجيء الوصول في كل نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية والكبريات الاستثنائية
اي لكنه كان كذا او ليس بكذا انتجها فيعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث
الجزئية على الوجه الكلي فيحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها فلا يوجب
ذلك تكرار تعقلات النفوس الناطقة بالابد التي لها توجه موقف التسلسل المنتج لامتناع ذلك التكرار لما تبين في
موضعه ولا على رأي من زعم ان النسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها ادل على القدرة واعلى في
الاكبار لعدم تكررها وانحصارها ووجوب عدم تناهيها بما هو الاعلى والاشرف في حق الله وقدرته وجبه وان لم يطابق الرصد لان
امور الرصد تقريبية والنسب الحقيقية لا تدرك بها فبان النفوس المنطبعة للافلاك كتب المحو والاثبات فيمحو الله ما
يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فقيل الصفر راس كل ستة من سني العالم الالهية بثلاثمائة الف
وستين الف عام يعود المنجمون حيث امعنت تلك النفوس صورها واوجدت في السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب
اليه الحكماء واشير الى اول هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر
من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون الا وقف الاقرب في الجواب حينئذ
هو الرأي الاول المنسوب الى حكماء الفرس والاقدمين من مصر ويونان لان تلك العلوم الجمة اي صيغة في نفوس الا
لا ان يخص كلية او جزئية فان كانت كلية فليست في مقصودنا من شيء لان الكلام في القوى المنطبعة الفلكية وادراكها
الجزئية وان كانت جزئية فليتميزها وعدم اجتماعها لتقارن بعضها مع بعض لا الحصر دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل
او الاحساس اذا كان العلوم حصوليا او العلم الحضوري اذ اما يكن كذلك كما في الاول وذلك لا يمكن الا شيئا فشيئا
وبحسب تعاقب الاستعدادات وتوارد الاتفاقات ولان النسبة الصمية ادل على القدرة واعلى في الاكبار ممنوع
نظر الى العددية بمراتب كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات التأليفية العددية النسب اشرف من غيرها
وهل ذلك الا كقول من يقول النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة ادل في القدرة وادل على كمال صانعها من غيرها

لعدم انحصارها وانحصار المثلثات والمربعات ولا الرموز القرآنية فيها فانها امور غير ما ذكر والله اعلم بحقائق اسرارها ورموز
اياته **الفن الثالث** في العنصريات العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة وغيرها وهو يشتمل على ستة فصول

فصل في البسائط العنصرية وهي اربعة باستقراء او ابطال المركبات وبعد ان علم ان الاجسام المستقيمة الحركات عن
احد الفاعلين اللذين هما الحرارة والبرودة المقتضيتين لحركة الى الوسط او اليه بالقوة الى الغاية او لا وكذا عن احد المنفعلين اللذين
هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتين لقبول الاشكال بيسر او عسر مع الكثافة او القلة وامتناع اجتماع اثنين من كل من القسمين في جسم
واحد للتضاد بينهما فاذا ركب كل من الفاعلين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس
هو الارض وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه هي امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد
واسطقسات المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات ولكل واحد منها صورة مقومة لهيولاه نوعية و
[illegible] غير محسوسة تنبعث عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعية
النوعية والا لشغل كل واحد منها لموافقة الاخر في صورته النوعية بالطبع حيز ذلك الاخر والتالي باطل اذ لا يستقر
شيء منها حيث يستقر الاخر وهذا في الاطراف اظهر فالمقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة
كالماء المسخن تارة والمتجمد اخرى فان الصورة المائية في الحالين واحدة باقية لانها ترجع الى مقتضاها بانقطاع القاسر واذا اقيل الماء
الحارة بانه لا يعرف انه بالفعل [illegible] صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة
وتعد المادة لما يناسبها من الصور [illegible] وكل منها قابل للكون والفساد اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او
بتوسط واحد او اكثر والاقسام المحتملة التي تحصل من انقلاب كل منها الى الثلثة الباقية اثنا عشر ستة منها تحصل من انقلاب كل من
المتجاورين الى الاخر واربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بوسط واحد الى الاخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من
الطرفين الى الاخر والمشهور ان الستة الاول تكون بالوسط والستة الباقية لا تحصل الا بوسط او وسطين ويكذبه ظاهر
قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت [illegible] البرودة الى جوهر ما يكاثفه ولا شك ان
الصاعقة مما يغلب عليها الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ [illegible] عن انه قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة و
خمسين رطلا شيئا كالحديد [illegible] النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا [illegible] وفيه من الكلام ما لا يخفى

والمعدن

والمعدن [illegible] وقوع هذه الاقسام ستة من الانقلابات ستة منها معللا بها [illegible] الى العناصر لاتحاد صورها والتبس بها
اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء واثنان منها بين النار والهواء لا اللذان بين الماء والارض
فاصمها قوله لان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعد ما يخرج من منابعها وهي صافية جارية
تتحجر حجارة [illegible] بان قيل فليس [illegible] بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذاب عنها
الماء بالتبخر او النضوب والا لكان الزمان الذي وقع فيه التحجر على صدى العقد لم يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة
بالتبخر ولوجب ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كانت انعقادها من اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها للزم ان لا تكون
الا شيئا قليلا من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك فانا نعاين في مواضع عديدة منها [illegible] مقدار [illegible]
اذرع [illegible] لم يجز ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله تعالى فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا
صار فيها المياه تحجرت [illegible] كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس
حجرا وقد شوهدت في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا يعوزها من التشكيل
والتخطيط شيء واشخاص بهيمية وسائر امور تتعلق بالانسان على حالات مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت قبل
انسية وما يتعلق بها فمسخ بسبب ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم [illegible] والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا
فان لطلاب الاكسير في حل الاجسام الصلبة الحجرية مياها طريقين احدهما تقريبها بالاحراق [illegible] على ادوية [illegible]
ثم اذابتها المياه والاخر القاؤها في المياه الحادة وتحليلها بها ثم ادامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية ولا اللذان بين
الهواء والماء فاحدهما ما اشير اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء سحابا
[illegible] لا لاجل [illegible] بعيد او [illegible] ايام [illegible] موضع [illegible] الهواء الصحو فيصير اكثره او كله ماء و
يتقاطر [illegible] كثير من الناس وليس [illegible] ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء
لتتابعت الامطار والثلوج في اوقات الشتاء [illegible] لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب [illegible]
ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا نعرف ان الاسباب الطبيعية انما هي معدات للامور وليست [illegible] بل لا
بد في الاكثر من [illegible] الموانع وفقدان الشرائط فلا [illegible] البرد [illegible] الامر [illegible] حصول الانقلاب المذكور

فلا يحصل الا به لانه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يمكن انقلاب الهواء ماء بان يركب على السطح الظاهر من الطاس الكبيرة على الجمد او المبردة ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الرشح والا لما كان عند الكب ولكان الماء الحار اولى لكونه الطف واقبل للرشح والمشاهد بخلافه ولا سبيل الى القول بان المياه المنجذبة الى الهواء انجذبت الى مثل كالهاء البرودة اذ ليس من طبيعة الماء يتحرك الا الى اسفل ولتميز القطرات في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انه لانقلاب الهواء ثم انها قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الحاصل من تسخين الشمس او النار كما في البخار الصاعد من الماء المسخن فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية لطيفة مختلطة بها واما القول بين النار والهواء فاصدها قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها ... الطرق التي يحصل منه الهواء المحيط يحدث حينئذ نار من انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي منه السموم المحرق ثانيها قوله النار ايضا ينقلب هواء كما يشاهد في المصباح من شعلة المصباح لو بقيت على النارية تحركت الى مكانها الطبيعي على سمت خط مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاحرقت ما حاذاها وليس كذا اعلم ان المص لما اثبت الانقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى بعض الى ... على طاقته هيولى مشتركة لا يعبر عنها من الصور ... وتسميتها لا ... الانقلاب الحقيقة ... الان ... على طاقة الصور العنصرية لو رقى الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج على ... منها للتلازم الخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ عن بعض اهل زمانه ووذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر امر زائدة على صورها النوعية مغايرة لها ... زائدة ... بقوله ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات اي يزول عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء الصورة النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية لزم اجتماع وجود شيء وعدمه في حالة واحدة وانه ... ولا يخفى ان المط الذي هو المغايرة بين صور العناصر وكيفياتها انما يحصل بارادة الاطلاق العام في المقدمة المذكورة فالاعتراض عليه بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية والارضية بزوال السيلان والجمود غير متوجه نعم كونه منافيا للمدعى لما يتحقق ان المطلقتين لا تتنافيان وانما يتوجه لو كان المراد منها الدائمة

[illegible]

فلا حاجة اليه في هذا المقام والبسائط من العنصريات حقيقة لكانت بطاء في المزاج الاولى والاضافية بطاء في المزاج الثانوي اذا تصغرت قال الفرشي في شرح القانون بعض اجزاء العناصر شرط في المزاج القوى لا في نفس المزاج لان الجرح في التصغير هو من الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا الايضاح حدوث الفعل والانفعال بين وذلك لان الشيخ نفسه يعرف بان مزاج الشخص انما يحصل من تلك الافعال الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع انه لم يتصغر واعترض عليه العلامة الشيرازي بعقله ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب مثلا منجذبة فيه ولا يسرى الى الدماغ وكذا برودة الدماغ منحبسة فيه ولا يسرى الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على حد ما كانت من المزاج والا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد ان حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منهما كيفية متناسبة لمزاجه وتلك الكيفية عرض موجود في عناصر متصغرة الاجزاء اقول فهذا الايراد نظر لان كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى المحل الاخر حسبما ذكره لا يوجب ان يحصل المزاج الثانوي الحادث في كل منهما حاصلا من تصغر اجزائهما وان كانت تلك الاجزاء المتصغرة محلا لهذا المزاج واين هذا من ذاك واجتمعت وتماست في المركب ودخل بعضها في بعض بقوتها المتضادة قد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية في الجسم مبدا الاثار ومصدر لان غيره كما هو راى جمهور الحكماء وفي ذلك قالوا انما تفعل اولا في مادتها ثم تفعل في غيرها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الا ما له نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة بينهما لكان ابلغ والمماسة انما تكون بالسطح وكلما كان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة بها اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما يكون بتصغر الاجزاء فتفعل العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا كاملا بين اجزائها وفعل صورة كل منها في مادة الاخر كما هو المختار عند الفلاسفة اشار اليه المص بقوله المصادرة اي الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شائع وكسر صورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد بقبول صورته من حر العنصر الحار ويزول تلك الكيفية التي هي حرارته الشديدة من ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فتحصل من افاعيل صور العناصر

المنصرة المتماسة والفعالات سواء كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة اى المتخالفة اذ لو وجد هذا التضاد
على الحقيقى الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف لم يكن متنادلا لمزاج التالى الواقع بين طرفين متقربة قد تكسرت كيفيات
الشديد بحسب المزاج الاول بحسب اى اخرى بل ايه واحدة من المتقابلتين عدلت من الاخرى فيتحصل بالقياس الى الحار
وتبرد بالقياس الى البارد وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة متشابهة فى اجزائه اى فى اجزاء المركب فان لكل جزء من اجزائه
تمايز لا بحقيقة او بهويته عن الاخر حتى يكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة
بتلك الاجزاء متساوية فى النوع وهذا معنى تشابهها وهى المزاج نعم ان هذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك
الاجتماع المؤدى الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه الاول
لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما فى تاثير الشمس بالمقابلة بالتسخين والاضاءة
ولا تماس بينهما وكذا المبصر فى الباصر واذا جاز الفعل من جانب فى الانفعال من اخر لما ذكرناه جاز التفاعل بلا مانع عقلى
وفى المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام فى اجزاء المزاج وهى لا محالة
متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر فى بعض ولا يتاثر عنه الا بالملاقاة والتماس فلا يحتاج ان التاثير والتاثر فيها
بلا تلاق محمد عادى وذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده الثانى ان المحذور المهروب عنه الذى هو حصول الكيفية فاعله لازم ايضا
فى نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل بتوسط الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر فى الماء كسر
البرودة بل بتوسط حرارتها فيلزم الكيفية شرطا فى التاثير فيلزم اجتماع الكيفية شرطا فى التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة
مع المادة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب الغالب بل يكونان معا وليس شرط يكونان معا
يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال
فان قيل المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها والجواب عن النقض
الصورة فى كل منهما فاعلة والكيفية فيه آلة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع المادة المنكسرة فالكاسر ان اريد به الكيفية
المعدة لحدوث المنكسر فهى لا يجب ان تجتمع مع المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فهى مجتمعة معه لا محذور فى ذلك بل
او نسب بالرأى ان تقال ان الكيفية لكل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الاخر لا الصورة فى مادة ذلك الغير

كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة لم تحصل من تاثير صورة العنصر الحار واعدام الكيفية الشديدة القائمة بعنصر آخر لا يجب ان
يكون بعينها فلم يلزم من الانكسار منكسرا الثالث ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برودة ومن المحال ان تفعل
صورة الماء الحار وتكسر البرودة بل ليس ذلك الا الصورة واجيب فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هى الكيفية دون الصورة اقول فى الجواب
انه لا مانع من افادة الصورة المائية فى مادته او مادة جسم آخر من نوعه او من غير نوعه حرارة لا بحل كونها مقسورة واعتبر ذلك الامر فيه
بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم القاسر وقد علمت فى ما سبق ان حركته
القسرية هو الطبيعة باعدال القاسر اياه الرابع ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج للعدل الذى اعدل كانت النفس الفائضة عليه
المبدأ الفياض اكمل وقد ثبت فى صناعة الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع وانه خارج من الاعتدال الى القلب فوجب ان يكون
تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض مما اورده الامام الرازى على كلام الشيخ فى الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسى
فى الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى ليست بقريبة
من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها والنفس ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول النفس الحيوانية
فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهى اول شىء
يتعلق النفس به ثم ان تلك النفس يحتاج بسبب حفظه تلك الارواح والحالات المتشخص والنوعى اولا الى عضو كعضو تلك الارواح و
المفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعديها لان يصير مبدأ للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا
بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهى الى جلد الانملة وغيره فيستتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فى
كتب الطب فهذا او امثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم وكمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب
المحاكمات وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح فى مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما فى البدن جاز ان يعتدلا فى
الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فلا تقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوى فقطع الخفيف نعم ان كلام
المحقق فى هذا المقام فى غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب احر ما فى البدن لا ينافى ما ذكره بل اقصد الله
يقتضى ذلك ومعنى غلبة الخفيفين على الارواح انها اكثر بالنسبة الى امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة
الخفيفين على جسم لا ينافى كونه اقرب الى التساوى من جسم آخر لا يوجد لتسلطه اذا كان غلبة الخفيف عليه اكثر من غلبة الثقيل عليه ذلك

الجسم وقد يجوز كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف ثم قال
بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما هو بحسب البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير
والتصرف وذلك لا يتم الا بالقوى الذاتية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن
الناشئ من جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر لا ان اول تعلق النفس بالروح اذ
بالقلب فذلك بحث اخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن لما كان للاستكمال والاكتساب به انما يتيسر بالالات والحركات
الصادرة من الارواح التي منشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال
حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان انسب بالمبدأ الكامل والصورة الفائضة عليه افضل وجب ان يفيض الصورة الفائضة
على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا الاستحقاق صرفا ومجرد ذلك لا
يكفي في فيضانها بل لابد مع ذلك من ان يكون المتمزج محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول
لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق في هذا المقام بحيث يزول الشك عن مراسم ويرتفع التدافع عن كلامهم
يستدعي اظهار شيء من خبايا هذا المبحث الذي هو معضلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس مع بدنها الذي هو مورده
طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومنشأ
تعلقها الاجمالي هو مزاجه النوعي الواحد المتميز عن امزجة باقي الانواع ومنشأ تعلقها التفصيلي هو مزاجه العضوي
فكما ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء هو مزاج روحه البخاري اللطيف كذلك النفس
الفائضة عليه اجمالا اولا على روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا بحسب التفاوت في شرف النفوس والصور فما وقع في
كلام الشيخ حيث اشار اليه من كون تعلق النفس انما هو بجميع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحققين
ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه
المسئلة من الطبيعيات نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد
ونظام واحد هو انسب النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا توسط شيء اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة
لا ينافي صدوره عن المبدأ الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك لان

للعالم على هذا

للعالم على هذا التقدير جهتين جهة وحدة شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى جهة وحدته
حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق من دون وسط وشرط وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي
والمسببي بان يصدر ابسط اجزائه واشرفها واقربها الى الفاعل الحق ثم ما يتلوه في الصدور وما يتلوه في البساطة والشرف وهكذا الى ان
ينتهي الى اقصى الوجود فمقصد الحكماء في اثبات العقول والوسائط وعدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى الباري انما هو تصحيح صدور
العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه لا بتوسط بعض اخر لئلا ينثلم بصدورها اولا بلا مناسبة احديته وتجرده
تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشديد النفع واعلى درجتك فيه
لينفعك في كثير من المواضع المحتاجة اليه انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال
الحقيقي لا الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل و
كذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني على ما رايته في مسودة بخطه ان خروجه عن الاعتدال
الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة فهو من ذلك ان الخارج عن الاعتدال في اي طرف يعرض الى حد ما هو مزاج الانسان
فكان المعتدل الحقيقي مركز والبعد عنه الى الخارج في الاطراف الى حد ما بمنزلة دائرة وهو عرض مزاج الانسان وفيه نظر
اذ لا اختلاف مدار ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم عبارة عن انحراف متسع في مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات
المختلفة والمصرح به في كتبهم خلاف ذلك وهو انحفاظ النسبة في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال
الطبي كالخروج عن الحقيقي انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض عبارة عن اشتداد متوسط
في مراتب الكميات والكيفيات مع حفظ النسبة الحقيقية قال شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال
الطبي مع نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت
الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي توفر فيه
قسط الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة و
الضعف وعلى طبق ما ذكرناه هذه الحالي من الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية اقسام لا يقال كل من المعتدل
الطبي وقسميه يعتبر بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل والخارج

وفي المجاري اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي كانت
الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نفرض لازم ذلك كان
الاقسام الثمانية المفروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي لا بحسب تحققها سواء كان في داخل النوع او خارجه وكون مراتب
العرض فيما بين مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك لحصر مراتب الخروج المتصور الوقوع في سائر
الاشخاص في الواقع بل ما يوجب بحسب تركيبات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة في الجميع وقد
بقي في البحث بعد محل تامل والا فلا خلاف في غلبة العنصرين الثقيلين على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على ا
وانما خروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب الى طرف الحار والبارد او الادون كما يجاب عن ذلك ان
الاخر من الانسان او الابرد منه اعدل فيكون خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احد الطرفين انما يلزم اذا لم يكن شيء من انواعها
اقرب منه الى الاعتدال في احد المنفعلين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه **فصل** في كائنات الجو وهي مركبات
غير تامة الاجزاء يحدث اكثرها في الجو اي بين الارض والسماء وبقي لها الاثار العلوية ايضا واعلم انه اذا وقعت القوى ا
الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى فركبها وخلطها تحصل اختلاطها من جهات شتى اولها البخار والدخان
فاذا اسخن الفلك بشعاعه اجزاء وتحرك من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية وثار اجزاء الاخر ائية ومائية
مختلطين فهو البخار والنارية والارضية كذلك وهو الدخان تحصل بتوسطها ما يحدث في الجو والارض من الغيم والمطر والثلج و
البرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة
وانفجار العيون والقنوات في باطن الارض وعوارضها من العيون على ادراك ما يلتئه الجو وكثير من حوادثه بل التي برنا فيه من
من ارض بعده الانسان الى زمهريره ما غمه ثم نزل منه فيقتضي وجه يعين على ذلك كساير الامور الافقية الى الاحكام
الافاقية والفهم اراد ان يشير الى كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب الاكثري
في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعدة لان ما يجاور الماء من طبقتي الهواء المنقسم اليهما بحسب قرب طلبه مشاء
الاكرة وعدمها المنقسمة كل منها الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي المنعكس من وجه الارض وعدمه في احداهما وبا
الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى استفيد كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية وهي التي ينقطع عنها

تاثير شعاع الشمس تبقى باردة لوجود المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة
اصابة البرد الذي يوثر في التكثيف اليه في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار و
تقاطر لا انعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانحدار فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما يكون مستديرا
لكن لا لاكرة لسيرته الموجبة لذلك الهواء المصادم يمحق الزوايا عن جوانب القطرات فتصير مستديرة وان كان البرد قويا
فاما ان يوصل البرد الى اجزاء السحاب المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها او لا يصل الا
بعد الاجتماع بل بعده فان وصل قبله نزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبله بل وصل بعده وربما يصيبه بعد ذلك حرارة
فيذهب منه البرد ويبقى في الباطن منجمدا خصه بالربيع والخريف فينجمد وينزل بردا ابقع الا وكثيرا ما يسخن الماء
في البلاد الحارة ثم يبرد ونه لما ذكرناه واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود
فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد
البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة
في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد بل يتلبد ويسمى ضبابا وان لا
لطافته بزوال السير معا لوصول او نحو حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فينزل لثقله الحاصل بالبرد
نزولا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع
وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط به شبيها بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين
المطر والثلج وربما تكاثف الهواء نفسه من غير بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المص
السبب فيما قبل بالاكثري قال الامام الرازي تحدث هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء
واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع اجزاء دخانية
كثيرة مختلطة في الطبقة الزمهريرية فتكاثف البخار فينعقد سحابا والكل في صعود الدخان اعلى لشدة لطافته و
حرارته فما صعد من الدخان الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لصعوده او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد
الواصل اليه مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل لريح عاصفة وهو الرعد

يتميز بقدر السحاب وربما امتد ذلك لكثرة وصول المواد وان اشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لانه شيء
لطيف وفيه دهنية وارضية يعمل فيها الحرارة والحركة عملا قريبا من عملها في الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب فكيف لا يشتعل
بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا وينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل
الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء والحركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية على ما بين ولذلك يرى
حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفي بسرعة بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار
لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه الا ما احترق من الذائب وقد
اخبر اهل التواتر بان الصاعقة وقعت في بلدة ولادتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبد الله بن خفيف فاذاب قنديلا
من صفر عليها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا واما
الرياح فقد يكون بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية واندفع الى السفل
فصار لتسخنه بالحركة الموجب لتلطفه هواء متحركا وهو الريح وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب
بقوة بتكاثف يصغر مقداره الموجب لحركة ما يجاورها من الهواء لامتناع الخلاء واليه الاشارة بقوله فيصير السحاب من
جانب الى جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة اي تزيد مقداره والاعلم ان سببه
التراكم في السحب والانبساط في الهواء من باب نسبة الشيء الى ما يؤول اليه والا فالاولى ما عكس اذ المراد منهما في هذا
الموضع نفس الحركتين طالا الحق وانه قاعدة من جهة اخرى وفي كل من الفعلين يكون مجاورة المجاور يتبع المجاور في الكلا
والانتقال على درجة اضعف وهكذا شيئا فشيئا الى ان يقف وقد يكون بسبب الدخان المتصاعد اذا صعد وصدمه
الزمهريرية دفعة وعند ذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبعها الهواء العالي
وانعطفت اي ما صار من الرياح مما يكون سموما اي ريحا حارة والاما في شرح القاضي من قوله اي كيفيتها سمية
فلا وجه له ظاهرا وقد صحفها بعضهم بصيغة المفعول محرقا الا ادلها تانيثة لان موصوفه مفرد مؤنث جمعه سمايم واما
السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه في نفسه بالاشعة السماوية او لحدوثه من بقية مادة الشهب او لمروره
بالارض الحادة جدا الا من غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلين قويين فيلتقيان فيستديران او

فيما بين

فيما بين رياح مختلفة الجهة حارة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك الاجزاء فيما بينها مرتفعة
كانها تلتوي على نفسها لتحصيل الدوران المسمى بالزوبعة والاعصار وربما اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب
بل على بخار يشتعل فيرى نارا تدور واما قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية
صقيلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعبر عنه بكونها مستديرة لا صقالتها فلم ترتسم فيها شيء
والاصغرها فلم يقبل لون النير ولا يقبل شكله ولا تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس ولا وقوعها في الغمام فليظهر
القوس ولا اختلافها في الوضع فليبين الخطوط التي بين البصر وبينها كلها وان تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها بزوايا متساوية
فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دائرة الافق من جانب الغرب نصف كرة
الغيم وان دائرة نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقبلا للمشرق
والذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الافق المشرقي وان خطا قد
خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا
الخط بين نقطتي ج و ب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر اي نقطة د خطوط الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير
وكلها متساوية فان كل واحد منها انعكس راجعا من بسيط كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة على خط ج ب
وربما يقتضي ملتقى الخطوط نقطة ه لا على الوجه الكلي كالظل تحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان احدهما واصل الاخر
اذا لم يكن البصر مركزا لذلك السطح الكري والا انعكست الخطوط كلها اليه لما تقرر في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع
والانعكاس فيتحد المخروطان فاذا فرضنا احدهما داخل الاخر وسهمهما واحد وهو خط ج ب ورأس احدهما
داخل البصر عند نقطة د ورأس الاخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما جميعا دائرة غمامية فيرى في كل جزء من اجزاء تلك
الدائرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين موضوعا
على الافق يلزم ان يكون الذي يظهر من قاعدتها نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يستفاد مما ذكرناه ويتبين بالبيان
المذكور انه ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يرى القوس اقل من نصف دائرة وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة
ج من الافق المشرقي في مثالنا انحط مركز دائرة القوس المفروضة على الافق الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر

منها فوق الافق اقل من نصف دائرة وكلما ارتفع ما فيه نقطة ج انحط مركز دائرة القوس ورؤيت كلها باقية كون الافق
على الحقيقة ولهذه العلة لا يظهر القوس في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز
دائرة القوس انحطاطا مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى حينئذ وتظهر في الشتاء والايام القصار في انتصاف النهار لان
ارتفاع الشمس حينئذ قليل لكنه مع ذلك لا ينزل مركز القوس نزولا ولا يكون معه جميع القوس وبهذا البيان تبين انه
لا يمكن ان يرى القوس اكثر من نصف دائرة لانها لا ترى كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت
الارض لم تعكس خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون اكثر من نصف دائرة واعلم ان هذا البيان لا يتفاوت سواء قلنا
بان القوس وكذا الهالة بل سائر ما هو من هذا الباب امور موجودة ولونها تستحيل لها هو مذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال
يحدث من انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى النير لا على رأي جمهور الحكماء او سواء كانت رؤية الشيء في المرآة بخروج الشعاع او
بالانطباع لظاهر الكلام على المثل لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب
ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس خيال حادث من انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة
رأيناها معنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت امرا موجودا قائما بذاته لم يتنقل بانتقالنا وكانت
نراه بخلاف حركتنا فينا اذا انتقلنا يمنة ليسارة واذا انتقلنا يسرة يمنة ولذلك فانا اذا دنونا من القوس مقدار
ما دنت هي عنا مثل ذلك المقدار مثلا ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فنتحرك نحوها مائة ذراع فيصير ما بيننا و
بينها تسعمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي تحدث في المرايا ومما يشهد بهذا القول ويصدقه القوس الحادثة
حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه يعرض لمن بعينه رطوبة او يضعف بصره ان يرى حول السراج دوائر
الوانها متفرقة وذلك لان الدخان الذي يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيميل البصر من خط النير على استقامته فينعكس من
المرآة التي هي البخار المتصاعد من السراج الى النير من جميع الجهات فيتخيل كالدائرة فيها تقزيح فاذا صدق او قرب من النير
لم ير تلك الدوائر وكذلك يعرض اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا اعيننا رأينا الوانا قوسية فاذا
كان من الجائز ان يتخيل كيفية القوس خيالا لا يستند الى وجود شيء لم يمتنع مانع ان يكون هذا جائزا في القوس الحادثة
عن غمام واختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المشفقة فيوضح المقام بسند

بوز

مقدمتين الاولى ان سائر الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما يحدث من اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض اذا ازداد
بتوسط الاسود او بمخالطة الاسود حدثت من ذلك الالوان الاخر فان كان النير هو الغالب رؤي الاحمر وان لم يكن غالبا
رؤي الكراثي والارجواني وغيره من الكراثي اكدر من الارجواني الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا
اذا لم نر الشمس والشيء المضيء لم نر شيئا اسود فالمكان من الغمام الذي يخص الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي
يخص فيه الاسود غالب نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا تمهدتا نقول اذا
رأى البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرائط رأى القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة الاحمر منها وهو الدور
الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثاني منها وهو الذي دونه كراثي لتوسط الاول والثالث في قلة السواد
وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه ولا الدور الاصفر الذي
قد يرى احيانا بين الدور الاحمر والكراثي فانه ليس يحدث بنحو الانعكاس فانا نرى لمجاورة الاحمر اللون الكراثي واقعة في ذلك
ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود رؤي اكثر بياضا ولما كان الدور الاحمر فيه بياض ما والكراثي مائل الى السواد رؤي
طرف الاحمر القريب من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى طرف الدور الاحمر القريب من
الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا قوسان معا ولكل واحدة منهما ثلثة الوان على النحو الذي ذكرناه في الواحدة لكن وضع الوان
القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعني دورها الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي والذي يليه احمر ولا يبعد
ان يرى احد القوسين عكس الاخرى واما الهالة فانها انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية
صغيرة صقيلة متوسطة في التكاثف والاشفاف مختلفة في الوضع المشار اليه بقوله مستديرة لا الصغر والصقالة فيمثل ما مر
ولا التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها على استقامة من دون انعكاس ولا الاشفاف فليقوى البصر عند الانعكاس ولا يضعف
ولا اختلافها في الوضع فليصح الخطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه يحدث
عند ذلك مخروطان راس احدهما البصر وراس الاخر النير وقاعدتهما الغمام فيلزم هذه القاعدة ان تكون مستديرة بيان
ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على استقامته ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى
الغمام منعكس كل واحد منها الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كل واحدة ذلك الخط المستقيم

الذي تصورناه خارجا عن البصر في الهواء واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه الخطوط متساوية لكن نظيره
اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية بعضها بعضا والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان هذا كذا فاذا لحظ المار بروس
المثلثات التي هي عند الغمام دائرة اضطرارا فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المذهب لكون الهالة دائرة
فاما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا فهو ما نقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث في ضوء النير في
الغمام الرقيق حركة موجية مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فلذلك يحدث عن الحجر حركة مستديرة ولتلك فان الشعاع المحاذي
من القمر من شأنه ان يلطف الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه من الغمام وكلما لطف الجزء المحاذي للنير غلظ ما حوله فيرى
كالدائرة ونظير ذلك انه اذا نفخ بالانبوب ترابا موضوعا على لوح فيتفرق الموضع الذي نفخ فيه ويجتمع الغبار المتكسر منه
في الموضع المحيط بالموضع النقي ويحدث دائرة فهذا ما نقل عنهم وهو ظاهر ترى والسبب في تكونها تحت القمر في الا
وتحت الشمس على الافق فهو قوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها تحلل القوام الذي ينبغي لحدوث الهالة بالكلية وتحلل
القمر لا يه البتة الآن يخيم السحاب رقيقة غاية البرودة لئلا تحلل سريعا وحكي عن الشيخ انه رآها تقيم مرتين
حول الشمس دائرة اعظم من دائرة القمر في الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة والسبب في ان يرى وسطها كالمظلم
والدائرة التي عليها سوداء مع ان محوز المحوط هو اقصر الخطوط التي تصل بين الناظر والنير فانه يبصر به النير من قرب وينفذ
في الغمام لقوته فيرى الموضع شديد الاستضاءة ولا تبقى الخطوط التي يتوهم خروجها من البصر الى النير فانها لا تمر اليه في
مستقيمة وانما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه ويوجد منه فلا ترى النير من هذا الموضع شديد الاستضاءة
كما نراه من المحوط وما يقرب منه ولذلك يرى داخل الهالة كالمظلم داخل الدائرة التي عليها اشد بياضا منها لان الابيض اذا
وضع على جنب شيء هو اقل بياضا منه رؤي البياض اشد واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ
حيز النار او الطبقة القصوى من الهواء التي بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض ونحن لطفه الحرارة وقربها من
كرة الاثير وذلك لانه اجزاء ارضية جدا فيحفظ الحرارة التي تصعده بخلاف البخار وكان لطيفا حرارته دبيبه
اشتعل فيه النار فانقلب الى النار ويلتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية نارا صرفة فصارت غير
مرئية فظن انها طفئت واليه الاشارة بقوله حتى يرى كالمنطفي فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء او

الاجزاء

الاجزاء الارضية نارا صرفة انطفأ اللهيب لكن السبب الاكثر عندنا هو الاول ولا تقدر الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل
من صوب الى صوب كما يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولا ثم يذهب الاشتعال
فيه الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وان كان الدخان كثيفا لا في الغاية تعلقت به النار
تعلقا تاما فتحترق من غير اشتعال وثبت فيه الاحتراق فرئيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة
وضعفا وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقا قويا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلا لا ينطفئ اياما او شهورا
بقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيرى في صورة ذوابة او ذنب او رمح او قرن وربما وقفت تحت كوكب وكان
تدور به النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان ذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول
بخار هذه الاقسام الى عالم الارض فيحرق ما عليها فيحترق الملك الجبار ويسمى الحريق في المباحث المشرقية اذا ارتفع
دخان نفخ دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان
شيئا من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها ومثل ذلك سيلان السراج المطفأ
اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى فتيلته واما الثاني فهو انفجار
العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل الارض لما فيها من ثقب وفرج يميل الى جهة فيبرد بها
ماء او مختلطا باجزاء بخارية فاذا كثر لوصول المدد وتدافع اليه بحيث لا تسعه الارض وجب انشقاق الارض
وانفجرت منها العيون الجارية على الولاء اعني لا الى نهاية لا ان يفنى ما انها سابقها او لانجذابه اليه ضرورة عدم الخلاء بان يجيء
البخار الذي انقلب ماء وفاض على وجه الارض يجذب في مكانه ما يقوم مقامه لئلا يلزم خلاء فينقلب ايضا ماء ويفيض
وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا آخر ولا العيون الراكدة فهي حادثة من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة
شديدة او يدفع اللاحق السابق ولا مياه القنى والآبار فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض
فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا اندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان
جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه المياه متولدة
لما قاله ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب اعماق الارض ومنافذها اذا اجتمعت

بل هذا اولا لكون مياه العيون والابار والقنوات يزيد بزيادة الثلوج والامطار فالشيخ في النجاة وهذه الابخرة
اذا انبعث عيونا امدت التي منها الانهار اليها ثم ارتفع من البحار والبطايح والانهار ويطول لحجاب فاحته الابخرة
اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدوام واذا غلظ البخار وبعض الادخنة والرياح
الارض بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ فحركت
الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فيخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان كما
اذا امتزجا امتزاجا مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هايلة فمن هذا القبيل ما اصاب
بلدة قريبة من النجف حيث جبل على ما اخبر به ساكنوها وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي وهدات في باطن الارض فيتموج بها
الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض وقليلا ما يتزلزل لسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب وقد يوجد في بعض
نواحي الارض قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت
بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما تشتعل بادنى سبب كالكواكب وبعضها في الليل شعل مضيئة كما اخبرنا بعض المسافرين
وجميع المذكورات وان كان اراء الفلاسفة لكن لا ينبغي القول بالقطع المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في مباحث
الصور النوعية **فصل في المعادن** اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية
بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورا بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق
مغايرة للعناصر وهي كمال اول له ثم يترتب عليها كمالات اخرى من الصفات والافاعيل والصور المركبة تنقسم اجناسا
صورها غير نفس وهي معدنية وصورها هي نفس غاذية نامية مولدة لكن عديمة الادراك والحركة الارادية وهي نباتية وصورتها
هي نفس غاذية نامية مولدة دراكة متحركة بالارادة وهي حيوانية فهذه كمالات اول متفاوتة في الشرف على الكمالات بحسب
ترتبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية
اخرى الطف من الاولى فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس ويصدر من النباتية ما يصدر من
المعدنية من غير عكس وقد يتيقن في عدم شعور النبات بل المعدن لكن فيه اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب
وربما يتمسك لشعور النبات بحركاته في بعض حركاته لما يشاهد من بعض الاشجار كالنخل واليقطين وتمسك الاغتذاء

المعدنيات ونباته

المعدنية ونباتية بما يظهر من المرجان من مشابهة النبات فالمركبات التامة الاثر منها المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة والادخنة
المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت تولد منها ما مر واذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاط ت ح
في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فتكون منها الاجسام المعدنية فان غلب
البخار على الدخان تولد مثل اليشم والبلور والزيبق والرصاص المتولد على القلعي والكهرب والصواب
عدة من الاحجار السبعة لما عرفت من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرها من الجواهر المشفة اي الكثيرة فان كون البخار
شفافا غير صحيح وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض
هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت تولدت الاجساد الارضية اي الاحجار السبعة الموصوفة بالجواهر
المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسرب والقلعي فان كان الكبريت
والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت احمر غير
محرق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا رديين فقد تولد من الاختلاط
والتركيب الاسرب الذي لم يعقد وان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا وصادفه قبل تمام النضج برد عاقد تولد
الخارصيني وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه في بيان تولدها بالحدس والتخمين ولا يوجب اليقين
لضعف الاستدلال بالاحوال الصناعية على الامور الطبيعية كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير **فصل في**
النبات قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف والاثار الصادرة
عنها اكثر فاذا قرب مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن استحق لان يفيض عليه من المبدأ الوهاب
بالذات على ما هو راي اهل التحقيق نفس نباتية كما اليه الاشارة بقوله وله قوة اصولها نوعية على مستعدا للشعور
كما عليه الاكثرون يصدر منها بعد ان تستوي درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وافعال
مختلفة بالات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالالات المختلفة وفيه نظر لان
قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر من الواحد افاعيل مختلفة
الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات الات او غيرها فقد اختلاف الافاعيل قد يكون بحسب

الافلاك بعضها عن بعض في نفس الامر لافاعيل النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يدرك منها
بحسب اعتبار العقل فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفي في صدور الاختلاف في
الوجه الاول لما تقرر في مباحث العلة من انه لابد فيه لا من مبادي جسمانية متخالفة الذوات او مبدا او احد له الات
جسمانية مختلفة يصدر بانضمام كل الة اليه فعل خاص وقد يعترض ايضا بان الحركات المتخالفة الجهات لا يصدر منهم
من قوة عديمة الشعور لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرح به وا
الجواب ان ذلك انما هو في البسائط العنصرية والة الطبايع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد يتصور حركات
طبيعية الى جهات وغايات مختلفة وللمستريحين في اثناء هذا المقام اسرار لا تحتملها اسماع الانام وتسمى
نفسا نباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي الى اخره بل يحركه بالفعل وهو ما به يصير كمال اول وهو الذي به يصير
النوع نوعا بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان وهو الذي يتبع النوع من افعاله
وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فالاول يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم في صفاته والاول
يتوقف الذهن عليه والثاني يتوقف على الذات بالجسم يجب اخذ الجسم هنا بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر البيان
الفرق بينهما ووجه ذلك انه لو ذكرت الفرق انه لا شك في النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم
قد انضاف اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات وباسام بحسبها فانها من حيث هو مبدا
الآثار قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس الناقصة التي بها يتكمل وتحصيل كمال والجسم
بالاعتبار الاول يجري مجرى موضوعا وبالاعتبار الثاني يجري مادة وبالاعتبار الثالث يجري جنسا وتعريف النفس
بالكمال اولى من تعريفها بالصورة لان الصورة توهم انها من حالة في الجسم والنفس الانسانية واخلته في التعريف
الجامع للنفوس الارضية لا يستقيم ما ذكرنا مجردة وكذا من القوة لانها يطلق بالاشتراك على معنيين قوة الفعل
وقوة الانفعال وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى فلا يجوز اعتبارهما معا لان احديهما داخلة تحت
مقولة ان يفعل والاخرى تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك مما يجب في
الحد وبخلاف لفظة الكمال فانه جنس واحد بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها من حيث هو مبدا الآثار

وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستقيمة لا ثارها ولا ريب ان تعريف الشيء
بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم المأخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة
ناقصة مبهمة انما كملت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيجب بهذا الاعتبار لا مادة طبيعي لا صناعي كالسيف
والسرير ونحوهما زاد ونحوه على ان يرى صفة كمال لتخرج احترازا من الكمال الصناعي وهو الذي يحصل له بصنعة صانع و
المثال واحد الى الاول زاد زيد صفة كمال لا صفة جسم لان نسبة الالة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل
واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية وعلى الارض السمائية وان اشتركتا في معنى
واحد هو كمال اول لجسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى فقط ما يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط
والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى فيها ولا النفس الارضية فالمذكور هاهنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى اخره
يصح تعريفا لها فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان في ذاته او في
توابع ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصح حمله عليها لانا نقول التعريف
ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا واسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث هي مبدأ للبدن فلذلك
يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد البناء وان لم يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك يجري مباحث
النفس في العلم الطبيعي لان البحث عنها من حيث انها نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة فاذا الكمالات
في هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغي ايراده في حد الاسم وبقوله اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة
عن تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صورة الصناعي و
بالآلي يخرج صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية وليس المراد
بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الالات للنفس بالذات والاعضاء بتوسطها
ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ولا على راي من ذهب الى نفي النفس
فلفلك الكل فقط والافلاك الجزئية كالمزاج والة ادراكه منزلة الالات لها فلا يخرج به واحتيج الى قيد اخر
ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيدا وحده بالقوة اي يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة

ونفوس الفلكيات ولئن فرض انها طالبات اولية للاجسام الا انه لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها
من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد يتخلف وقد لا يكون فليس
الحيوان دائما في التغذية والتوليد ولا في الادراك ولا الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر من الاحياء ما يتوقف على
الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى
النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور العناصر البسائط والمعادن فجوابه بان المراد بعض الافاعيل وتلك
الصور خارجة بقيد الالية فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية وبالالات المذكورة في قوله من جهة ما يولد
ويربي ويغتذي يخرج عن الحد كل كمال لا يلحق الجسم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم
المعقول انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانه ان فسرناها بالصدور
عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بالفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بالصدور عنه
الافاعيل بالالات خرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفس الثلث الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه و
هو منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدا الصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا
وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدا الافاعيل موصوفة بما ذكره لا ان يكون مبدا الافاعيل مختلفة وهو النفس
الارضية او يكون مبدا الافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية فقد علم ان … ولا اعتبار بها
ولما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة لها الاربع المخدومة فمنها اثنتان
يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته احديهما ما اشار اليها بقوله فلها قوة غاذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته
وهي القوة التي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه
بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط
الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيها بالعضو وقد تختل به عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع في علة
تسمى اطروفيا الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه وقد تختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان
الغذاء فيه متبري عن العضو ولذلك يصير العضو مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه

ولونه

ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق فهذه افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية لا مجموعها فيه … وحدها اعتبارية
او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى انها قوة نامية لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية … كلمة
واسناد الفعل الى السبب اولى لفظ نامية بدل تنمية خلافا للقياس وهي التي تزيد في الجسم الذي هو فيه طولا
وعرضا وعمقا بان تداخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها فتزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية ما هي كمال
النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ليخرج على تناسب طبيعي يقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فخرج
مبدا الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي فقيل ان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه
لا يزيد الا في قطرين العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظايره من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم
تورم القلب عند الجمع وتورم العظام عند الاكثرين وفيه نظر اذ لا نسلم حكمهم بان السمن قد يزيد في الطول لنفخه واما الثاني
فلانه ليست الثانية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا افراد السمن والاورام ليست
في كل البدن افرادها بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج
اليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة وهي التي تاخذ من
الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة ومبدأ في بيان المثل اولى ابانة فهذه القوة في كل البدن عند ابقراط
وتابعيه والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لانه من جميع الاعضاء وتولده عندها فيحصل من العظم شبه ومن
اللحم شبه وهكذا وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة والاسم لذلك …
في المولدة كما في الغاذية اعتبارية لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون قوتان احديهما ما يحصل فضلة الهضم
الرابع مساويا كان … او في الانثيين على اختلاف القولين والاخرى ما يحيل كل جزء من المني الحاصل في الرحم
لعضو مخصوص اما على القول بان اجزائه متخالفة الامزجة متشابهة الامتزاج فيتم لها تركيبات بحسب عضو عضو فيخص العصب مزاجا
وللعظم مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا فبان يحيل
كل جزء وغيره الى ان يجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع
الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة سماها كالمعدن القوى الثلث للغاذية بالغيرة لوجوب … التغيير

فيهما لكن حفظت هذه الاولى وملكت بالثانية باعتبار بدن واحد وان القوة الثانية منها في المصورة وانما توجد في المني عند كونه
في الرحم خاصة فيفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او المستعدة الصور والقوى وما يتبعها من الاشكال والمقادير بتغيير مثلا بالفعل
بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية والنامية ظاهرا الكيف وكان المنهم اكثر وجهي المصورة
نسبها المحقق الطوسي حيث استبعد صدور هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها وكما نسخ الشيخ التراب منها حيث نسبة فعلها بل فعل
جميع القوى الى ملائكة موكلة بهيئود هذه الاثار وفعلها بالاختيار ولذلك لم يذكرها ولا القوى الاربع التي تخدم الاربع السابقة
فهي التي رابعها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها اربع خوادم قوة جاذبة
وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل لا الاحتياج في الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع
الاعضاء لكون بعضها عاليا وبعضها سافلا والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة والدليل على وجوده ان الدم يتولد
في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يجري ويقصد الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في
كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك ووجود ما في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند الحاجة
من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلو في الحلق اعني الى المعدة من كونه مستعد لا اولا وجذب الرحم بعد الطمث وخلوه عن الفضول
باطن الاحليل الى داخله وجذب المحجمة الدم الى داخلها لما يستدعيه الانسان وقد يسمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني
والى الماسكة فلان الغذاء لكونه سيالا يتبعه او لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل التشبه والاستحالة حركة وكل حركة في
زمان فلا بد من زمان في مثله يحصل الاستحالة والتشبه ووجود مثل هذه في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة على القفل الغذاء
احتواء قويا يمتنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء وانضمام الرحم للولد انضماما شديدا لا يسع معه ادخال طرف الميل فيها
على ما ظهر لارباب التشريح والى الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية انما يتيسر لما قرب استعداده لحصول الصورة
العضوية فلا بد له من قوة يجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة والى الدافعة فليدفع ما لا يقبل التشبه والالادى الى
السدد وثقل البدن بل الفساد والافساد ووجودها ظاهر في حال القيء والتبرز وارادة البول والعرق على تعدد ذلك بقوى
بوجوه الاول ما اشرنا اليه في اول الفصل والثاني بعدم تسليم ان الغاذية مثلث قوى بمرجوع تحصيل جوهر البدل
الذي هو الدم الى هاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يلزم فعلها التشبه لا غير والثالث

بعدم الفرق

بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر في كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ
قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتأخرين
لم يفرقوا بينهما فانه الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ والى الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته
الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه وفي مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل هذا الكلام يعني في ان القوة
الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا
جذبت الجاذبة في عضو شيئا من الدم وامسكته الماسكة فلا يزال صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة
وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصل ان لو كان انتكث
من الطبع ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية وتشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان يزول
عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احدهما سابقة والاخرى لاحقة فالاولى فعل القوة الهاضمة و
الثانية فعل القوة الغاذية واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة
لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة هي الغاذية لا غير
الثاني ان المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهي مغايرة عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم
الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة اصلا ويمكن الجواب
من الاول بان شان المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل وبالقياس الى الغاية اي الى ما الية الحركة الاعداد لما هو مقرر عند الحكماء و
المعدد من حيث انه معد لا يوجد فاذن لا يلزم ان ما حرك شيئا الى شيء كان بالتوجه اليه غاية فالمحرك والغاية بجوهره غاية ان المقصود الاصح
هو فعل ذلك الشيء كيف وقد اعترف الشيخ بعد ذلك حيث اصح على ان بين كل حركتين سكونا فقد صح ان يكون
الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجبة موصلة وجاز ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا الكلام
وهو يقتضي ان يكون المزيل من الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لان انقطاع ما لحرك اليه
المحرك قد يكون مقصودا ما فيه الحركة وقد يكون لمقصد فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لما وقع
فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك وهو معد للمادة لا فاعل اخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره

الشيخ لا ينافي ما ذكرناه فلكل حركة وفعل لا بد له من فاعل قريب وهو مع ذلك يتبعه في حصول غاية اخيرة ليتم
نوع مقصود لها فاعل اخر اعلى من المحرك القريب في الحافظة فاعل لفعل الاحالة والهضم وتحصل المادة غذاء بالقوة واما
الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية باعداد واهب الصور والعلم الشريف في هذا الموضع
سر الاشتهار وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرهما قوى النفس الناطقة والالات لها والنفس حادثة بعد حدوث
المزاج وتمام صور الاعضاء فالقوى باستناد صور الاعضاء اليها المصورة فقد تحدث الالة قبل ذي الالة وفعلها
بنفسها من غير مستعمل لها وهو باطل وجب من هذا بعدم تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو راي بعض الفلاسفة
وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو راي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية
او الانسانية للمولود بل يجعلها من قوى نفس النباتية المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية او الانسانية كما هو راي بعض ا
وتارة بتصيرها من قوى النفس الحيوانية او الناطقية للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا اضطرب كلامهم
في ان الجامع لاجزاء البدن هل هي حافظ ام لا وفي انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج ما دام في رحم الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له
جامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله انه سال كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على
ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فاجاب الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس
الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في
جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل
حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي والاشبه بتحقيق قواعد الحكماء الحيث يزول به التشويش والاضطراب من مقالاتهم ما ذكره الحكيم الطوسي
في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه والنامية تقف عن الفعل اولا حين البلوغ على ما ظهر من الشيخ
وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا دليل على تغايرهما بين القوتين ولا ما اورده الامام في هذا المقام من نفي فعل
الغاذية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه له لعدم الاولى فالغاذية تفعل هذه الافعال بحسب بدل الوارد

مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا
قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد فيبقى النامية الا انه في الابتداء يكون قوته على ايراد
البدل الاصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
الامر الى النقصان لضعف القوة وقلة المادة وعظم العضو ويدل عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان
الى مبدا واحد قال الشيخ في الشفاء ان شان الغاذية ان تؤدي الى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به على التعداد
بمقدار الذي له على السواء واما النامية فيسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة
لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى الى ان يعجز كما سبق من تناهي القوى الجسمانية فيمتنع عن ايراد البدل دائما ومن
مصادمة الاسباب المعللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المودية لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي مركبها المقتضية
لتعطل القوة لبطلان الته فيعرض الموت الذي هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية الذي
هو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان هناك لاطفاء الحرارة الغريزية امرا اخر بطريق الغلبة في الكم وبطريق
القهر لمضادة في الكيف اذ لو فرضنا فعل الغاذية دائما على التمثل والتمام على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام الموثرات
الاسباب المحللة متانة واحدها الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فيما لفرده يتادى الامر الى افناء المحلل لها
بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحدث في
في اوعية الغذاء ثم في اوعية الخلط ثم في الرحم والبدل لم تتحد الا في الاول فيفسد ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا عن الدهن في
السراج فانظر الى حكمة الباري واحقق العجب حيث ان المولود يولد اولا والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب
والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية عاملة في تجفيف رطوباته رويدا رويدا الى ان يتهيا للعقود ثم للانتصاب
ثم للمشي ثم لا يزال يفعل الى ان تفنى رطوبته بالكلية او تضعف ضعفا يقوم مقام الفنا فينطفي الحرارة بانطفائه فيحصل الموت
فسبب الموت هو بعينه سبب الحياة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم يلزم من غلبة الحرارة على الرطوبة
فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة يقتضي انعدامها وقد صار سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا
فصل في الحيوان وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكونه مزاجه اقرب الى

انما قال كان ذلك لا بسبب الاستيلاء [illegible] الرطوبة الغريزية [illegible]

الا بعد ان يحدث في الاولين فيعد لان يستوفي درجة الجماد والنبات فيقبل صورة اخرى في صورتيهما وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة قال الشيخ المبين منه كتب لانه لم
ارد الا من جهة هو هي الامرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة
الافعال النباتية ايضا ولو اراد الآلي من جهتهما فقط فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اقول قد تقرر انها في درجة الحيوان
مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس الناطقة النباتية في صدور الافاعيل النباتية
كما انهما مشتركتان مع الصور المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون
العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادات فاعل للافاعيل النباتية
فيقع هذا التعبير على القيد الاخير مع انه لو اريد الشق الثاني لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا شك
انما هو يفعل الافعال الحيوانية من الادراك الجزئيات والتحريك الارادي وان اختصت بادراك اشياء اخرى كالاحكام الكلية
العقلية الانسانية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية فيكون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس الانسانية
كما ان الحيوان اعم من الانسان ولا قوله فالمطلب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات
فقط غير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان نفس الفرس ليس بمجرد ما ذكره والا لم يبق فرق بين الطبيعة
والفرد فلا حجة للفرد زيادة على الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء سواء كان بفصل او عرض كيف ونفوس الحيوانات
انواع متباينة بل التخالف النوعي بينها باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار جثثها اذ لا فرق بينها وبين سائر
الاجسام فلها في الآلات بعينه الاعضاء قوتان قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي اما في
الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فخمس بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة تغير الآن
مع عدم الاطلاع عليه كما انه لو لم يكن فينا احد الحواس لم يكن متصورا كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار والحكماء الذين
ذلك بحكمهم بان الطبيعة لا تنتقل عن درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا بعد ان استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان
في الامكان حس آخر لكان حاصلا لان الا تمام لحصل علمنا ان المحسوس منحصرة في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة
في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له

انضغاط

انضغاطا معنفا يحدث منه صوت فيتأدى بمجاورة الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه وتماس امواجه
بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد تساهل حيث اعتبر في سبب الصوت على القرع والقلع
تعريفه بانه يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت لا انه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع عند سماع الحرف
شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا للحرف لم نسمع شيئا واحدا وعرف الشيخ الحرف بكونه هيئة عارضة
للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع لا لكونه في مسافة وقوله تميزا في المسموع للاحتراز عن
هيئة يحصل بها التميز بين الصوتين تميزا في المسموع كالطيب وملائمة الطبع وغيرهما من الامور التي يحصل بها التميز بين
الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور
لم يمكن ان يكون للافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك كما ذهب اليه القدماء من
الاسلاميين انهم يثبتون للفلكيات اصوات عجيبة ونغمات غريبة تحير من سماعها العقول وتتعجب منها النفوس وحكي
عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات
الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة
مودعة في ملتقى الزوج الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان النابتتان من غور البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي التيامن ما نبت منهما يسارا والتياسر ما نبت منهما
يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى
مجمع النور والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة
الجليدية التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصفاء والاراءة فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويتصل بالعين بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر بان يستعد لحصوله
بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بان المرئي يلزم منه شبح الشيء لا نفسه ونحن قاطعون
بالثاني وبان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية
الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح وفيه ما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان

لیاویه فی المقدار لکان یشاهد من صور الوجه فی المراة الصغیرة اذ المراد به ما یناسب الشیء فی الشکل واللون دون المقدار
ولا یخفی ما فیه من وجوه المناقشات والریاضیون ذهبوا الی انه یخرج الشعاع من العین علی هیئة مخروط راسه عند العین و
قاعدته عند المرئی ثم اختلفوا فی ان ذلک المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة فی الجانب الذی یلی الراس متفرقة فی الجانب
الذی یلی القاعدة وقال بعض منهم بان الخارج من العین خط واحد مستقیم لکن یتحرک طرفه الذی یلی العین ویضطرب طرفه
الاخر علی المرئی فیتخیل منه هیئة مخروط والاشراقیون قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنیر للعضو
الباصر الذی فیه رطوبة صقیلیة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع یقع للنفس علم حضوری اشراقی علی المبصر
فتدرکه النفس مشاهدة ظاهرة جلیة لکن المشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع وتمسک الاولون بوجوه احدها
وهو العمدة ان العین جسم صقیل نورانی وکل جسم کذلک اذا قابله کثیف ملون انطبع فیه شبحه کالمراة اما الکبری فظاهرة
واما الصغری فلما ثبت من خروج النور فی الظلمة اذا حک المتیقظ من النوم عینه ولان الانسان اذا نظر نحو انفه فقد یری
علیه دایرة من الضیاء واذا انتبه من النوم قد یبصر ما قرب منه زمانا ثم یفقده وذلک لامتلاء العین من النور فی ذلک الوقت
وان غمضت احدی العینین اتسع ثقب العین الاخری فعلم انه ملأه جوهر نوری ولولا انصباب جسم نورانی من
الدماغ الی العین لکان تجویف العصبتین عدیم الفائدة وثانیها ان الاحساس لیس الا بحصول صورة المحسوس لا بحصول
شیء آخر للمحسوس بل لاجل ان یاتیها صورة المحسوس فکذا الحکم فی الابصار وثالثها انه لولا ان رؤیة الاشیاء الکبیرة من البعید
صغیرة لضیق زاویة الرؤیة لا یتاتی الا مع الانطباع لان موضع الرؤیة هو الزاویة کما هو رای اصحاب الانطباع لا
القاعدة علی ما هو رای القائلین بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورابعها انه من حدق النظر الی الشمس ثم انصرف
عنها یبقی فی عینه صورتها زمانا وذلک یوجب ما قلناه وخامسها ان المرورین یرون صورا فی خارج لا وجود لها فی
الخارج فلولا حصولها فی البصر واجیب عن الاول بانه بعد تمامه لا یفید الا انطباع الشبح ولا نزاع فیه لا الابصار
به فلا وعن الثانی بانه قیاس بلا جامع وعن الثالث بان کون العمدة ما ذکرتم غیر مسلم کیف واصحاب الشعاع
یذکرون له وجها آخر وعن الرابع بان الصورة باقیة لا فی الباصرة بل فی الخیال واین احدهما من الاخر وعن الخامس
انه انما یدل علی اثبات الانطباع فی هذا النحو من الرؤیة التی هی من قبیل الرؤیا او مشاهدة الامور الغائبة عن الابصار

بوقوع شبحها فی الخیال ولا یدل علی نفی الابصار بالموجودات فی الخارج بالانطباع وقیاس احدهما علی الاخر غیر ملتفت
الیه فی العلوم وتمسک القائلون بالشعاع ایضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره کان ادراکه للقریب اصح من
ادراکه للبعید لتفرق الشعاع فی البعید ومن کثر شعاع بصره مع غلظه کان ادراکه للبعید اصح لان الحرکة فی المسافة الطویلة تفید
رقة وصفاء ولو کان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانیها ان الاجهر یبصر باللیل دون النهار لان شعاع بصره
لقلته یتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا یبصر ویجتمع لیلا فیقوی علی الابصار والاعشی بالعکس لان شعاع بصره لغلظه لا یقوی
علی الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا [illegible] ورقة وراها کلها لم یظهر له
الا السطح الذی یحدق نحوه البصر وما ذاک الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراکا ورابعها ان الانسان
یری فی الظلمة کان نورا انفصل عن عینه واشرق علی انفه واذا غمض عینه علی السراج یری کان خطوطا
شعاعیة اتصلت بین عینیه والسراج والجواب عن الکل انها لا تدل علی المطلوب اعنی نفی الابصار بخروج الشعاع
بل علی ان فی العین نورا ولکن لا ننکر ان فی آلات الابصار جسما شعاعیا مخفیا یسمی بالروح الباصرة ونفی ابو بکر
محمد بن زکریا الرازی النور لا یوجد الا فی النار او الکواکب واما الاجسام الکثیفة وما فی الدماغ فلا وانها
مظلمة وکیف یحصل داخل الدماغ مع سترها بالحجب الکثیفة جسم نورانی اما الشیخ الرئیس فقد اعترف بذلک لان جالینوس
لما احتج ببعض الشبه التی حکیناها علی خروج الشعاع من العین فاجاب الشیخ بان ذلک یدل علی وجود الشعاع فی العین ولا
نزاع فیه لکن لم قلتم ان ذلک الشعاع یخرج فی تحقق آلة الابصار جسم نورانی فی الجلیدیة یرتسم منه بین العین
والمرئی مخروط وهمی یتعلق ادراک النفس بذلک المرئی من جهة زاویته التی عند الجلیدیة وتشتد حرکته عند رؤیة البعید
فیتحلل لطیفها ویقصر بالتلطیف اذا غلظ ویتکثف اذا لطف ورق فوق ما ینبغی ویحدث منها فی المقابل القابل
اشعة وجزاء [illegible] قوتها فی مسقط السهم المحاذی مرکز العین الذی هو بمنزلة الزاویة للمخروط الوهمی ولشدة استنارته
یکون ما یری منه اظهر وادراکه اقوی واکمل ویشبه ان یکون هذا مراد القائلین بخروج الشعاع لجوزانهم علی ما صرح
به الشیخ والا فهو باطل قطعا اما اذا ارید حقیقة الشعاع الذی هو من قبیل الاعراض فظ وان ارید جسم شعاعی
یخرج من العین الی المرئی فلانا قاطعون بانه یمتنع ان یخرج من بصر جسم ینبسط فی لحظة علی نصف کرة العالم

ثم اذا انطبق الجفن على البصر او انعدم ثم اذا فتح يخرج مثله وهكذا او الذي يتحرك الجسم الشعاعي من دون فاصل ولا ارادة في جميع
الجهات والذي ينفذ في الافلاك ويخرقها الا الى الكوكب والذي لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بعض المقابل
لطفي الاصوات حيث تميلها الرياح في الجهات ولانه لا يلزم ان لا يرى العقرب مثل الثوابت بل برهان يناسب
تفاوت لم فيتا بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ومثل هذه الادلة والامارات يمكن
ابطال العقد بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي فان قلت ليس علم المناظر
والمرايا من حكمي اعتنى به كثير من المحققين مع انه بناه مباحثه على القول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى
المرئي كما يقع من الشمس وسائر النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند الناظر وبعده
وقاعدته عند المبصر والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا ابعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق
زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا صغرا الى ان يخفى في البعد على حيث كان
يبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على
استقامته ولا في الماء ينعطف عن استقامته عند السطح الى جانب السهم فيضيق المرئي في الماء قاعدة زاوية
عظمى وفي الهواء زاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه
مستقيما ومنعطفا اذا ابعد المرئي في سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء قمرا
بالشعاع النافذ فيه وفي قعر الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المراة بالانعكاس
وذلك لان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة
منه وفي شرح المقاصد بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة الرائي وذلك سهو والاملاء لكن لان الشعاع رؤية وجهه
في المراة ومنها ابطال الرؤية اذا صارت الجليدية مركز المراة كرية المقعر لتطابق مخروطي الشعاع والانعكاس
وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا بعدت المراة يسيرا لا يرى الا وجهه منعكسا في غاية الصغر واذا
قربت منه تجاوزت يسيرا الحد الذي فرضناه اولا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه
في الجميع يطلب من رسالة مفردة لتنقيح هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر منعكسا وذلك لان

الشعاع اذا

الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي
الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدته عكس راس النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع
فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فترى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة
الشجر فتراه منتكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المناظر المبتنية على خروج الشعاع وهيئاته الاستقامية والانعكاسية
والانعطافية قلت هذه امور موهومة يبتني عليها كثير من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر والنقط
والاقطاب المفروضة في الفلك فظاهر انه مجرد كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة فكذلك لا يلزم
ابطال علم المناظر من توهم المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المراة وانعطافه
في الماء فان تصور المخروط الواصل بين الرائي والمرئي وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك
الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني
في مقالته في الجمع بين الرايين اي راي افلاطون وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه في هذه الحالة الادراكية و
ضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة
وهذا الكلام منه دال على ان المختار عنده ان الابصار انما هو بمجرد اضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة
وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح
بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل تتحلل اجزاء لطيفة من ذي الرائحة تختلط بالهواء وتصل معه الى
الخيشوم وقيل بتفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل وانفصال اجزاء ورد الثاني بان
القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد
يذهب الى مسافة بعيدة ويحرق ويخفى بالكلية مع ان الرائحة يدرك في الهواء الى ازمنة مديدة وايد
ذلك بما قد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين و
دلهم على انتقالها من مكانها فانه عدم الرخمة في تلك الارض الا في هذا الحرب فانه وقد يقال لعل
المتحلل منه اجزاء صغار صغار يختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على انه

بلاد العجم بانتفاع شب
الشبر في الخفه بقوله
الاتعرف
يخطر
اليه

الشيخ اعرض عنه في الشفا بقوله يكون لقائل ان يقول ان ذلك بتجفيف الباصرة حين هي ملتفتة الجو العالي انتهى وبيان ذلك ما ذكره في
ان الابصار من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح مرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع
فليكن السطح اب والمرئي ب والبصر د وهو مرتفع بقدر راج فنقول ان ب يرى اقرب من ا موقع العمود الخارج
من البصر على السطح اذا صار رأه بقدر ا ولان اب اعظم من زاوية ا ب ج وزاوية الحادة فيكون ا ج ب اعظم من
ا ب ولنفرض زاوية ا د ب خارجة عن مثلث د ب وله وجوه اخر فاعلم ان القوم حكموا بان ادراك
الشم لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة فيجب ان يحمل مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام
الرائحة به والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم
منها روايح وردوا عليهم بان ذلك بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات
وفي كلمات بعض المتأخرين ان عند اتصالها بالفلكيات في نوم او يقظة يشم منها روايح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة
لما عندنا الى ما هناك ولهذا ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانية رائحة مخصوصة يستنشقونها
ويتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على من قرب ذلك بما هو مستعد له اقف لهذه الاقوال وجه
صحيح وتأويلات لايقة يستدعي بيانها حجابا لا ادري على اي الاسرار صاحب جميع نسخ الايثار ومنها الذوق وهي قوة
منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة حيث يفضل ما به تقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره
ويوافقه في الاحتياج الى الملاقاة ويفارقه في ان نفس اللمس في نفس الملاقات لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاقاة الارض تؤدي
الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة في الالة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن الطعم والا لم يؤد الطعم كما في بعض
الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم وتنتشر فيها ثم تنفذ فتغوص في جرم اللسان فتحسه الذائقة او
بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر المحسوس الى الحاس وعلى
الثاني يكون هي المحسوس بعينها بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها ومنها اللمس وهي قوة
منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرهما كالغشاء الباطن حاملها وهو الروح النفساني والالة
للحيوان في باب الضرورة له كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه

طائي لبنيات غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده بتلافيها
والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور
يتعلق بعضها بمنفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق دليل كان والاعلى الشي الذي يستبقي الحيوة من المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها معينا على ان الهواء المحيط
بالبدن محرق او مجمد انتهى وهذه القوة مدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التأثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل الالة
في الكيفية لم يتأثر منه فلا يدرك والا اجتمع فيه مثلان وهو ممتنع ومدركاتها الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغيرها لتقيم من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالالتصاق
والتفرق وقيل ان الاحساس بهذه على جهة التبعية وكذا بالصلابة واللين وذهب الجمهور على ان اللامسة نوع
واحد وقيل لا بل هي قوة مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في القانون يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا
بل جنسا لقوى اربع او فوقها منتشرة معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي
بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في الة
واحدة ايهم بوحدتها في الذات وههنا بحث وهو ان المدرك باللمس هو المتضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه
معنى عقلي لا يدرك باللمس فكيف يحكم بمبني تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة لمدركات
المتضادة كالباصرة للسواد والبياض وهم يجوزون ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات ومن سخيف ما قيل في دفعه ان تباين
الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالالوان
والروايح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس انتهى لما علمت ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات
التي هي اوايل المحسوسات اللمسية وصيانتها وفي القوة التي هي اول مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان
عن اضدادها وما فيه من الكيفيات الاولية من تواليها فلو كان اعتبار وجوده في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك
الاطراف التي يخرج ذلك الوسط وسط بالقياس اليها ويتأثر عنها فلذلك تعددت اللامسة وهذا منع قولهم بكثرة اللامسة
في التضاد بين الكيفيات والاخرى قوة واحدة مدركة للامور التي تلقاها او المتضادة فهو غير سخيف لما سيأتي تحقيق ذلك

البحث عن الجانبين فهو مما يناسب هذا المقام فان الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس
في الحواس منها ما يلتذ منه لفظها في محسوسها وتالم ومنها ما لا يلتذ ولا يتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمنها
البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس تتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت
شديد والعين من لون مفرط فانما يتالمان لا من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث
فيه بزوال ذلك لذة لمسية ولا الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم
بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بتوسط كيفية غير المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى واعترض عليه الامام في
شرح القانون بان كلامه في غاية الاشكال لا اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس فهذا في
هذا الموضع لو كان هو ذاك فقد ناقضه في السمع والبصر وان لم يكن هو ذاك فينبغي في قوتي الشم والذوق واللمس ايضا كذلك
واما ثانيا فلان لكل واحد من الحواس لمحسوس خاص لا يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وحينئذ فكيف يتصور ان
يقال ان القوة الالية الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المؤذي واما ثالثا فلانه ذكر
ان منا قض اللذة والالم فانه ضد اللذة بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك
المبصرات لا الملامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات ان لم يكن لذة والما للحواس او لا يكن فان كان
الاول يلزم ان ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما ولم قلت بانهما لا يكن للمس لذة ولا الم
ولا للشم والذوق وان لم يكن لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس
الخمس جميعها وسايطها في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال فان الامام في كتاب المباحث حيث تكلم في اللذة عذرا عن
الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع والالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة
الباصرة بالالوان وذلك لان الملائم للشيء هو الذي يحفظ لا له اقصى درجات الكمال حصوله للشيء لا ادراك الالوان
هو الملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم هو اللذة بل ادراك الملائم والقوة الباصرة اذا ابصرت
فقد حصل لها الملائم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها
تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقف على ما قاله الامام يلزم ان لا تجد القوة الالية لانه ليس لها ان

ادراكها

تدرك انها ادركت فان هذا للنفس على ما زعمه وكذلك الكلام في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ
الذي قاله في الشفاء والقانون هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون لا فيما ذكره
او لا فيتوقف لان الامام نقل عن الشيخ ولا عن غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا او اعتقدوا ان المدرك للمحسوسات
الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتأخرين كالامام ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم
ولا ملتذ ولا متالم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يجب بضرب من المجاز لكن لما كان الاحساس
انفعال الحاسة بل الآتها عن محسوسها المخصوص بها وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها به لكن
المحسوس الذي انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بحسبها يكون بحيث لم تنفعل النفس بتدركها حيث تنفعل الالات
عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان
يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في
الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المفروشة لان الذي انفعال بعض الات الحواس و
تكيفها بمحسوساتها زماني وانفعال الات البعض آني على ما قيل لان ذلك كلام ضعيف لاشتراط الحواس في
ادراكها ايضا الى تعينها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد له من دليل ولا فيما ذكره ثانيا فلان لا يتوقف في ان المدرك
للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والعين لا المدرك لهما السامعة والباصرة والمتالم الة لامستهما
بطريق تفرق اتصال يحدث بالصوت المفرط في لامسة الاذن وباللون المؤذي في لامسة العين واما الة السمع والبصر
فلا يتالم منهما لالان ادراكهما آني لا زماني ليبطل ذلك بل لانهما لا يتالمان من حيث يبصر ويسمع ولا فيما ذكره
ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة
العين وهما ممنوعان لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان
المتالم من اللون المؤذي هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا لامسها وهو كلام حق ولا
ما ذكره رابعا فلما لا نم انه اذا كان ادراك المحسوسات الما ولذة في البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من
غير مرجح وهو ادراك النفس لذة محسوس الثلث حيث ينفعل الالتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين

لا كون ما ثبت هنا لا اينا عن ما قيل ان هذا الكلام ولا العذر الذي ذكره عن الامام في خروج الشيخ عن مذهبه في السمع والبصر
فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكن لما كان معتقد الامام وان كان خطاء في الشيخ يعتقد
ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس شرع في الاعتذار واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا وفي
كلام العلامة المحقق في هذا المقام افف ونعم انه قد اجاب بما اجاب به عن اشكالات المسيحي لكن في ان الفرق
الذي ذكره بين الحاستين الاوليين والحواس الثلث الباقية محل نظر اذ على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يمنع
كلامه عن الاجداء حيث لم يذكر ان النفس من اى جهة لم تدرك بعض المحسوسات حتى يقال انه ادراكها
تدرك بعضها حيث لم يقل انه ادراكها ليثبت به ان بعض الات الحواس محل للالام واللذة الحاصلين عن محسوساتها
ودون البواقي منها وليس بمستبعد ان تقال ان مزاج الحيوان لما كان حاصلا من جنس الكيفيات الاول وبقاؤه منوط
بانضمامه الى مزاجه اللائق وصلاح بدنه وفساده انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واضمحلاله ولا شك ان اللذة هي ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو منافي والملائم والمنافي للحيوان بالذات انما هي مدركات
الملامسة اولا لكونها من جنس كيفيات هذه المتقدم صحته بها ثم مدركات الذائقة التي يتقوى ويتزيد بها بدنه وثاني الكيفيتين
المذكورين في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف الاعضاء كالارواح البخارية واما مدركات السامعة
والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بالذات ولا احتياجا قريبا فالملائم والمنافي لمحواسهما التي هي قوى جسمانية ومحالها
لا الى الاجسام مركبة بها مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور ولا مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملائمة
ومنافية لهما ولا لمحلها ولهذا لا يلتذان ولا يتألمان بها فهذا ما عندي في هذا الموضع والله اعلم ولا القوى المدركة ان الاتم
منها ومن المعينة التي في الباطن فهي خمس على حسب ما وجدناه الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة
والمتصرفة وما يقال انها لا مدركة ولا معينة على الادراك والمدركة لا مدركة للصور او المعاني والمعينة لا حافظة
او متصرفة والحافظة لا حافظة للصور او المعاني فوجه ضبط اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي
لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل جميع
الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتأدي اليه من طرف الحواس فهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة ويدل على وجوده

وجه الاول

وجه الاول ما ذكره المصنف بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة من السماء خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة
خطا مستديرا وليس ادراكنا لهما اى الخط المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة
والنقطة فاذا ادراكنا لهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض
حتى يشاهد خطا الثاني ان الحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو او هذا الاصفر هو هذا
الحار وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا نوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم منها الثالث
ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة ورد الغرض
الوجه الاول بانه يجوز ان يحصل الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الاول قبل ان يزول الارتسام قبله
بسرعة لحوق الثاني قوة ارتسام الاول فيكون ان ... مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابل
ورد الثاني بانه لا يلزم من عدم الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يحصل في النفس الارتسام
والحكم بالكلي على الجزئي لا يمكن بان زيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فهذا ليضعف فانا وان كنا
معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل
في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يحصر بها عند النفس وحكمها بينهما الارتسامها
البتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي لا ارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة ورد الثالث
انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان لا يكفي الحواس الظاهرة في هذه الصور التي الغيبة والحضور بل يكون
لكل حس ظاهر باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اي ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس
بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس اذا ابصرنا شيئا نفسنا مبصرين به برئين احدهما بالعين والاخر بالدماغ
والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللمس او لا دخل له في الاختصاص ولا انه لا مدخل
له فيه فلا كيف وان الافة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الافة في العقب ونحن
نجد الفرق بين الذوق ومحل الذوق ونعلم قطعا ان محل الذوق ليس في العقب ومنها ان لا نعلم ان انفصال
الارتسامات اذا لم يكن في البصر يحصل في قوة اخرى لا لم يجوز ان يحصل في الهواء بان يحصل انشكالات في الاجزاء الهوائية

البحاوز فيه خط واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء الشكل السابق عند حصول الشكل بعده يقتضي الخلاء فان
الشكل انما يحدث في الهواء او نهاية المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المحرك عنها يقتضي
احاطة النهايات بالملاء والخلف لزوم الخلاء وانا نلتزم لو كانت النقطة لا تشاهد لكان دفعيه او لم يكن متعلق
المشاهدة بامر تدريجي الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك والحس يعلم بمجرد انه يحس بكل واحد من الشكلات
المتتالية في ان المحسوس به لا في ان الشكل الاول وبقية الزمان بطل انه المجموع تشاهد دفعة واما الخيال فهو
قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح المصبوب في التجويف
الاول انه الحس المشترك والخيال الان هذا اخص بان مقدمه والتجنيب بان في مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات
ويمثلها بعد الغيبة عن الحواس المنقصة بالحس المشترك وهي خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد
زوالها عنه وانما احتاجت خزانة للحس مع انه يدركات جميع الحواس الظاهرة تحترز فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك
شيئا بسبب الاقتران بالخيال بل بالحس جديد من خارج فيفوت منه الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك
فانا اذا انحاهدنا صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل
ذلك فلو لم يكن الصور محفوظة لم يمكن هذا الحكم لا لو صارت منسية وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا يشتبه
الضار بالنافع اذ لم نعلم انه هو المبصر اولا او لا ويقف المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها للحس المشترك
وجدان احدهما الذي قوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل للنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هي شرط سرعة القبول
وعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ وثانيها انه مع استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان ونسيانها يوجب تغاير القوتين
ليكون الاستحضار بحصول الصور فيها والذهول بحصولها في احديهما دون الاخرى والنسيان بزوالها عنهما واعترض
الامام على الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ والقبول في قوة
واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس يقبل الصور
الصور العقلية وتتصرف في البدن بوجوه التدابير فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجاب المحقق الطوسي
عن ما ذكره اولا بانه ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل

يقبل شكلا

يقبل شكلا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ لا
يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكونا بالقوتين كالارض ولا افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين وحاصله
ان الذي هو حفظ الخيال مشروط بالقبول لا يوجب ان يكون القابل هو الخيال كما انه اي فقط بل غيره ان يكون
القابل قوة اخرى مغايرة له كالحس المشترك الذي حفظ بواسطة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول
حاصلا فيها من نفسها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأي القبول والحفظ وليس مراده كما ذهب بعضهم من ان
الخيال لما كان قوة جسمانية يجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه بنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه
بصورتها يرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة كالحس المشترك لها
القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة افتراقهما
لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الا ان له
صورتها فاذا زال المرض واستحضر الصورة التي كان قبل تحفظها مع جريانها في قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس
المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان
او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك اثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثنيا
للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور وذلك كالابصار الذي فعله ادراك
الالوان ثم انه يصير مدركا للضدين لكون الالوان تشتمل عليها والنفس فانا نكثر منها لتكثر وجوه الصدورات
عنها الخلف وانت تعلم ان مفهوم الصورة المحسوسة امر مبهم لا يحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشيء اولا
لا يكون الا امرا متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ الامر واحد اولا وللامور متكثرة ثانيا وبالواسطة فكيف يكون
محصل ما يصدر منه اولا واضعف ما يصدر عنه بواسطة بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك الا بما ياتي في
النقض بالنفس او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة
عن مبادي متعددة والذي تحقق عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الافعال واحدا الا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا
على ان بناء اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد

الحقيقي بل على ما عرفت بقاء بعض منها مع زوال اخرى فالنقض ساقط راسا ولهذا غير المحقق عنه بالمعارضة وصاحب
المحاكمات لذهوله عن ما ذكرناه اورد على المحقق وجوها من البحث يتكفل كلاستادخوبها لما نظر بالتامل اللائق وعلى
الوجه الاخير بان تكون الصورة في الحافظة حالة الذهول تقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك
بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على ذلك الامر
ولنقض القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل
الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة
والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ولذا كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال انما تمثل المعقولات فيه
ويمتنع تمثل المحسوسات فيه لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات انتهى والاولى ان يقال ان
الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة الادراك بل في آلة اخرى ومطلق الحصول في آلة حافظة كانت من آلات
النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول صورة اي محسوس من المحسوسات في يد الانسان ادراكا بل الادراك
انما حصول صورة الشيء في آلة ادراك ذلك الشيء فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة
فيه من الحواس الظاهرة او من معدن الخيال وهو التخيل وقد تحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضا واما الوهم
فهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ واليها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق في الحيوان
ومستخدمة للقوى الحيوانية التي مصدر اكثر افاعيلها الروح الدماغي فينبغي ان يكون الدماغ آلة لها لكن الاخص بها هو
التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها مؤخر ذلك التجويف ولا يستلزم ذلك ان لا يكون آلة للقوة كونه محلا لها
ليلزم توارد القوى على محل واحد لانه يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات قيد المعاني بالجزئية
لان مدرك الكليات هو النفس والقيد بالمعاني مالا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور وهي ما يدرك بها ولا
يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة لما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها
وكونها مما لا يتادى من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة
بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات وذلك مع وجوده في الحيوانات العجم لا يشار اليه بقوله كالقوة الحاكمة

في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان في الانسان شيئا
يحكم في عقله بقضايا على خلاف الانقياد ثبت بقضي عقله الآخر منه وربما يغلب المحكوم على التامين فهو قوة
بالجنبة غير عقله واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الآخر من الدماغ تحفظ ما تدرك القوة
الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والادراكها وقت الموجودة في المحسوسات
وهي خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها لسائر القوى على قياس ما مر واما المتصرفة فهي مرتبة
في مقدم البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ وانما التصرف في السابق واللاحق من موضعها باستخدام
الوهم لانه من شانها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضها عن
بعض فيجمع اجزاء انواع مختلفة كحيوان راسه راس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان
بلا راس ولا تسكن عن فعلها دائما لا نوما ولا يقظة وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد
والشبيه فهذه القوى الباطنة شديدة منها ليس من شانها غير ما ذكر بل النفس هي التي تستعملها على اي
نظام اريد فتسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة
بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتنص الحدود الوسطى بتواردها ما في الحافظة ما يناسبه فان قيل كيف
يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس
الى كل منها ما ارتسم في الاخرى انتهى والعجب انه جعل مناط الانعكاس استعمال الوهم اياها في المحسوسات مع ان الانعكاس
في استعمال العقل اياها في المعقولات اقوى ثم الجواب بغير ذلك بما ذكره غير تام لو ارتسام صور بعضها في بعض لم
كان ادراكه لها باطل الحصر في الخمسة بل يكفي الاقل ولم يكن ذلك ادراكا لعدم الاشكال فالصواب ان يقال لا
يجب ان يكون القوة التي هي آلة في تركيب الامور مدركا لها حتى يمتنع ان يصير القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب
المعقولات وتفصيلها الا يرى ان ما في اليد قد يصير آلة لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها فلم لا يجوز ان يكون هذه القوة
يد معنوية للنفس الناطقة بمعنى استعمالها في الترتيب الفكري فان النفس تقدم بعضها على الآخر في الافكار على بعض
او لا تقدم في ذلك الخ وما يلائم ينبغي ان يتحقق لكل واحد من هذه القوى الادراكية حامل خاص وموضع خاص ان

اعني فهو جسم حار لطيف حادث عن لطائف الاخلاط الاربعة طالب الاعضاء حادثة عن كثافتها على نسبة محدودة وهو
المسمى بالروح البخاري وهو حامل جميع القوى المدركة والمحركة منبعها القلب الصنوبري ومنه ثم يتوزع على مواضعه العالية و
فما يصعد منه الى معدن الدماغ على ايدي خدام الشرايين معتدلا بتبريده فايضا الى الاعضاء المدركة والمحركة منبثا
في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما ينفذ منه الى الكبد بايدي سفراء الاوردة الذي هو مبدا القوى النباتية منبثا في
اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب ولولا ان الدماغ غير اخذ منه ما هو مبدا الروح لكان كثير
الحرارة مفتقرا الى التسخين والتلطيف فلما كان باردا رطبا ولا يشتغل سريعا بانضمام الافعال المسخنة من الحركات
والانفعالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعمه افضل الاطباء جالينوس ان به حيوة البدن وهو سلطان النفس
الناطقة فان حيوته بهذا الروح نور من النفس الالهية المذكورة في القرآن والاول جسم والجسم بما هو جسم ميت فحيوته غير
ذاتية بل عرضية واهبها الحية لذاتها كما لا يخفى فهذا الروح الحيواني هو المبدا القريب لحيوة البدن فكل موضع يفيض
اليه من سلطان نوره يحيى والا يموت واعتبر بالسدد الواقعة في مجاري الاعصاب والعروق كيف يورث
الفلج والصرع والسكتة والذي يسد طرفه بحبس يخدر فيه ويقل الالتيام بالجرح وضرب واذا وقعت سدة شديدة انقطع
الروح فبطل الحيوة ولولا لطفه ما ترشح في منافذ الاعصاب والعظام ولا الى المواضع المختصة فما قلنا ذكرنا والكر
في اختصاص كل قوة بالته تلازمها في الحدس والصلاح بحسب الاختبار وبتوفر القوى ببقاء البعض مع الاكثر الافات فيه كما
علمت وقد نقابل في تعيين مواضعها بطابق الحكمة والغاية لان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون
قريبا من الحواس الظاهرة فيسهل التادي اليها مشاهدها والخيال خليفة لكونه خزانة له وخزانة الشيء ينبغي ان يكون كذلك
ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة قريبة
من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة لكن الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح
اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتعيين انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الافات
العارضة قد تجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
سموها المفكرة والوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب في

ام القوى

ام القوى حيث قال في الشفا شبيه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون
بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه
عملها وله تردد ايضا في ان ما يحفظ مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او
قوة واحدة وذلك من بعض الظن [illegible] فلان مراده من تلك العبارة المنقولة ان المبدا الذي ينسب اليه
التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا حاكما لما انها مبدا الحيوانية والقوى الحيوانية خدمه و
اعوانه كما ان مبدا الجميع في الانسان شيء واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه والا الثاني فالكلام
الذي يتم على ذلك الظن القبيح يشبه ما قاله في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة
الحافظة والمتذكرة قوة مسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما
يلزم الطبيب ولا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في ان الحافظة والذاكرة بل احال بيانها الى النظر
الفلسفي اليق المناسب لكتاب الطب في سائر كتبه الحكمية التي راينا ما حكم على ان الذاكرة هي الحافظة لكن باعتبار اخر
وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين لان فعلها مركب من فعلين
لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراك ثان مبداه الوهم وحفظ مبداه الحافظة والمسترجعة
ايضا مبدا فعل مركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة
الفكرية فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة على ما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ
المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا
واما القوى المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا
ارتسمت في الخيال صورة مطلوب او مهروب عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي
تحريك الالات المحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على التحريك
ليطلب بها الاشياء المتخيلة اعتقد انها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع او نافعة طلبا
لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به

الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا او دفعا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية واما الفاعلة

المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الاعداد منها ان

تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبداءها لينبسط العضو المحرك اي يزداد طولا ويتقص عرضا او

تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبداءها لينقبض العضو المحرك اي يزداد عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب

من العصب ومن جسم يشبه العصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين

الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض

لين في الانعطاف صعب في الانفصال واعلم ان للحركات الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها القوى المدركة التي هي

الخيال او الوهم في الحيوانات والعقل العملي بتوسط احدهما في الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة

في القوى المحركة الفاعلية طاعة الوهم رئيسة في القوى المدركة الغائية وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي

مبدا العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تقع بعد التردد في الفعل والترك عند ترجيح احد

طرفيه احد طرفيها المتساويين بالنسبة الى القادر عليهما ويدل على مغايرته للشوق والادراك تحقق الادراك بدونه وعلى

مغايرته الشوق بالاجماع انه قد يحصل شوق ولا ارادة والحق انه لا مغايرة بينهما الا بالشدة والضعف

فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له الشيخ وما قيل انه قد

يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب بالشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي فيه

في جانب اخرى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرته الفاعلة لسائر المبادي كون الانسان المشتاق

العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق فصل في الانسان وهو مختص

بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات

وتفعل الافعال الفكرية وفائدة القيود تظهر بما مر في النبات والحيوان فلها باعتبار ما يخصها من

القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات

وتسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك الانسان الى استعمال قواه التحريكية

والالة العقلية

والالة العقلية الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى اراء و

اعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية والقوة العاقلة

او النفس باعتبارها لها مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة الاولى ان تكون خالية عن

جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية فان

استعمال الالات متوقف على العلم بالالات فلو فرض علم النفس بعلمها بذاتها ثم علمها بقواها والالات

التي تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية لحضور نفسها بنفسها

وحضور الالات لها ثم بعد هذين العلمين يغيب عن ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون تصور

الفعل والتصديق بغايته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد والروية والا كانت

النفس عالمة به راضية به ويستلزم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك الفعل عن النفس انما تنبعث عن

ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات اضطرارا لا بارادة زائدة على ذاتها بل ذاتها

ذاتها ان وجودها عاقلة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقا ناشئا عن الذات لذاتها اضطرت الى استعمال

الالات التي لا قدرة لها الا عليها فاندفع ما قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل

اختياري مسبوق بالتصور له والتصديق بغايته يوجب ما توجب ان يحصل قبل استعمال الالات صور كلية تصورية

والقصد تصديقية وذلك لان نسبة استعمال الالات وعدمه للنفس ليستا متساويتين ليحتاج الى المرجح المسبوق

بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا عن الشوق الذاتي الذي هو عين

ذاتها متصورا لها فلا يلزم ان يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك بجزئيا بعينه نفس تصوره

لما ادي اليه الحدس التام وهي العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن كافة الصور

القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي ادنى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشيء للشيء تتفاوت

قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشيء والمرتبة

الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية باستعمال

الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات تستعد لان يفيض من المبدأ عليها الصور الكلية
والاحكام ولئن تنتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل بالملكة لرسوخ
استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان تحصل لها المعقولات النظرية لاجل
تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تطالعها بالفعل
بل صارت مخزونة عندها فمتى شاءت احضرتها وهي العقل بالفعل لحصول قدرة الاستحضار فيها للنفس
بالفعل او المسبوقية بهذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها
المكتسبة وهي العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل وتسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا
من العقل الفعال المسمى بالروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحي
للانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به وايدنا وكتب في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه
الى شواغل الدنيا انمحت النقوش من النفوس فنفوسنا كمرآة اذا اقبلت اليه انتقشت واذا اعرضت عنها
فتختلف وهو الفيض على النفس على حسب الاستعدادات والافكار تستعد للاتصال والقبول عنه وليست
المقدمات موجدة للنتيجة كما توهم جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا وكم من شخص ان عرض له مقدمات
ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا فهذه وسائط والواهب غيرها فمراتب النفس منحصرة في
نفس الكمال الذي اشار اليه اللهم بالعقل المطلق في استعداده قريبا وهو العقل بالفعل او متوسطا وهو العقل
بالملكة او بعيدا وهو الهيولاني فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها
قوة له فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد متأخرا عنه قلنا هو استعداد لاستحضار الكل
دفعة حاجة بعد غيبته وهو مقدم عليه لا لاستحضاره ابدا الا لاستعداد اليقين ونحن قبل المستفاد
مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومتأخر عنه في البقاء والنظر لما بين الجهتين جاز تقديم كل
منهما على الاخر في الذكر واعلم ان هذه المراتب معتبرة بالقياس الى كل نظري فيختلف الحال اذ قد يكون
النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها

في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم العقل بالملكة الذي من شأنه الانتقال
من البديهيات الى النظريات ان كان في الغاية من قوة الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان
يحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية يسمى قوة قدسية لتقدسه
عن لوث العلائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في القرآن بقوله تعالى يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استحالة في وجودها فان الناس مختلفون في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي لا
حدس له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما وكيفا على غيره وليس لها حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من
يدرك بحدسه اكثر المعقولات في زمان يسير من دون معلم بشري كما للانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية
ايضا اربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من القيام والصيام وغيرهما الثانية تهذيب
الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الدنية الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة فناء النفس عن
ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس في هذه المراتب هي ما اقوله وهو ان الا
اول ما يولد فهو كبقية الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من
الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من البليات التي هي نتائج الاحتجاب والبعد فيعدن
الروح والصفات الظلمانية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير يصدر منه الافاعيل المختلفة بحسب الارادات
المتنوعة فهو في الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم اذا تيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بان ما وراء
هذه اللذات البهيمية لذات اخر وفوق هذه المراتب مراتب اخر ظلمانية مقربة عن اشتغاله بالمنهيات
الشرعية ويتنبه الى الله تعالى بالتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول الدنيا وبه يطلب الكمالات الاخروية ويعزم
عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى الله ثم من مقام يقف فيها ومقاماتها ويقع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق
يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصده ويتقي عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويجعله مائلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى
والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه دائما في افعاله واقواله ويجعلها تابعة في كل ما يامر به وان كان امرها بالعبادة
لان النفس مجبولة على محبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن عن بدايتها فانها من المظاهر الشيطانية فاذا خلص منها وصفا

في كيفية ترقي النفس في المدارج والمراتب التي يتهذب بها النفس

وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بالكبرة في طريق المحبوب يتنور باطنه فيظهر له لوامع انوار الغيب وينفتح له باب الملكوت
ويلوح منه لوائح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صور مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة
والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن
جميعها فيتوجه بباطنه الى الله الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والمحو والوجد والذوق والشوق والهيمان فيتجرد تارة
بعد اخرى فيتحد فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد الحقائق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة
ويظهر له انوار متحققة تارة ويختفي اخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين وينزل عليه السكينة الروحية والطمأنينة الالهية و
يصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة
والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين في جمال الله تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان
الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته فيخر مدهوشا ويتلاشى
تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجهه في الوجه الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول للسالكين فان
بقي في الفناء والمحو لم يكن له البقاء والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه وبقي الفاني عن
كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لبقائه وعامة الوجود من استغراقه وفنائه في البدايات وقد رآه ذلك
في هذه الحالة مارائه بعينه عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن
وجهه وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة ارجع فيها الى الصحو بعد المحو وينظر الى التفصيل في عين الجمع ويسع
صدره الحق والخلق فهو [illegible] فانه فرحان بالحق وبكل شيء لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شيء
ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق ورائحته في كل شيء لا على وجه يوجب الكثرة والتجسم قال المحقق الطوسي
في شرح مقامات العارفين ودرجاتهم العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة في
ارادته التي لا يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق
ح بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف

متخلق

ح متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انتهت الفاظه وقد نوقش في ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة
صفاته تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق التي
هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا اقول يمكن ان
دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هي ان العارفين باحوال العالم ومبداه على اصناف ثلثة الصنف الاول
وهم المحجوبون قائلون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد امر فائض عن المبدأ
الاعلى موجود بوجود فائض عنه مباينا لذات الحق الذي هو فاعل الكل فعندهم تكميل النفس الانسانية بالتخلق
باخلاق الله تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التي تناسب صفات المبدأ الاعلى من العلم والقدرة
وغيرهما والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قائلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم ليس
الا شئونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يتيسر الا بان يتيقنوا ويعلموا انه ليس لك و
الصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء قائلون بان ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقي
الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس وغيرها له
اعتبار اخر فالعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو بذاته موجود ووجود فليس العالم عبارة عن الذوات
المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذاته واحدة هو الحق الذي هو الوجود الحقيقي ولا وجود للممكنات الا باعتبار ارتباطها به لا
يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل
النفوس عندهم يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية الا الحق ولذلك الصفات
التي لها شائبة النقص فهي ترجع الى الهيئات الامكانية ولوازم الماهيات الجوازية التي لا حقيقة لها كوجودها
من حيث موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرناه فنقول لعل كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب المحجوبين
بل مبني كلامه على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا الله وفيضه ولا لفيضه وجودا بالانفراد بل العوالم
كلها اشعة وانوار واضواء واثار للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره
لظهور هذه الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى في السموات والارض الا ان بين الشعاعين فرقا من

النفوس در

لئن شعشع شمس العقل اصيار عقلا ناطقه فعاله وشعشع شمس الحس اعراض وانوار ليعرفها لا انما ابصار عاقلة فاعلة فالمراد

قوله قدس سره فصار العارف متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انه لما سبق في كشفه وشهوده في هذه المرتبة التي هي مرتبة

فنا الهوية واضمحلال عنه الا الوجود الحقيقي الذي سبق في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته وجميع الصفات

الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده في الذات

الاحدية الواجبية فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب تعالى وصفاته التي هي عين ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته

بمعنى الاتحاد والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يتوهمه ضعفاء العقول فصار متخلقا بصفات الله واخلاقه لا

بالمجاز المشهور بل بالحقيقة وبه يندفع عنه الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على المتامل والا ان

لم يفهم كلامه ويحقق مراده موافقا لمذهب المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن

وكون احدهما جوهرا مجردا نورانيا لا يستطيع عليه الشمس والاخر جرما كثيفا ظلمانيا قد صارت متعلقة باضافة متصفة

باوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت

بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن اشارت لاجلها الى البدن باناضي

لان اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا ان هوياتهم هي البدن فهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع اذا

لانت حالي النفس لاجلها هذه الى حد الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات البدن ليست

عين البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع الباري علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن والتصلب بالحق اتصالا

لاهوتيا والفضلة عنا هو الا توجب تلك العلاقة الشديدة ان يشير الى مبداها بانا اشاناه وحانيه فلها ان يشير الى

ذاته تعالى الذي هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري وقد رتابة ابصر الاشياء وبه اسمع وبه اقتدر

كما وقع في الحديث القدسي فقد تحقق لها التخلق باخلاق الله تعالى بالحقيقة لا بمعنى صيرورتها صفاته تعالى عرضا لها للنفس بل

بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين

ايضا كما يندفع عنه على الطريقتين الاخريين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار

على مجرد الانظار ولما بين الملهم النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك اصلا ثالثة احدها انها مجردة في ذاتها فقال

واعلم ان القوة العاقلة مجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فاما

ان لا ينقسم بالاجزاء المتباينة في الوضع او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات

فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء ولان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات فلتجويزها لكونها

مما يرد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان كذلك كان جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان

معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها لان التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال

في المنقسم لا بد وان يكون منقسما لان الحال في احد جزئيها غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة

وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركب شيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط

بانقسام محلها لان المركب انما يعقل بتعقل البسائط وفيه نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فلا لزوم لحلوله

في ذي وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة وان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب من

البسائط لجواز تركبه من البسائط التي تقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يقرر الدليل بان من المعقولات معاني غير منقسمة

اصلا ولا اقل من ان يكون لها وضع ما او يعقل من حيث انها واحدة مع ان وقوع الانقسام في المعقولات غير ممكن لان

الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت ذات اجزاء متشابهة مشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها

في القسمين فلا يخلو اما ان يكون لكل واحد منهما مع الاخر شرطا في تلك الصورة معقولة اولا بل لكان كل واحد منهما

بانفراده معقولا لم يكن كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون ماهية في نفسها ماهية الكل مباينة لشرط المشروط والا

لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان من الاجزاء الوهمية المتشابهة للكل والقسم الثاني

ايضا باطل لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع عارض غريب عن ذاتها ونحن نأخذها مجردة عن اللواحق الغريبة ويلزم

لزوم الخلف لان في جزء منها بلاغا وكفاية في حفظ ماهية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الاخر عارضا غريبا فيلزم

الخلف والنقض فلئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا ننقل الكلام الى

تلك الخاصية فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان يتعقل ببسائطها او بخاصية اخرى

ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو ع او ينتهي الى خاصية بديهية بسيطة او

معقولة بسبب بطلانها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل وفي المحاكمات لان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير
قابلة للقسمة مع انهما حالان في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود و
امثالها فانها من صفات الجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها لا الجواب عن النقطة والاضافة
وامثالها فبالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته باي حيثية يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين حلوله في
المحل المنقسم لا من حيثية ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها ضرورة ان المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزمه
ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام
المحال كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث انه خط بل من حيث انه متناه وكذا حال السطح
بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح وليضم الى ذلك ان بعض الاضافات لا تحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث
وجود جسم اخر على وضع ما منه فلا ينقسم بانقسامه الثلثة بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في جوهر النفس من حيث
هي وان الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ الرئيس في بعض من رسائله ان بعض هذه المعاني
ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية منقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق
والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يكون المعنى النوعي مثلا في المعنى الجنسي وكلا يضر فيه فرق بين الوحدة في الوحدة عن
الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى منفصلا بفرض اثنينية مشتركة في احد الواحد فيلزم واحدا
فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية ولا المعاني التي هي الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو
من الانقسام كما علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي و
شهاب الدين المقتول ضاعف الله اجرهما وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها مسماة بالحجج العشر الحكماء والفقهاء ما
يبتني على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله كل راجع في نفسه فهو روحاني وهذا الكلام في غاية
المتانة يطلب شرحه في الاسفار الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر من ان تحصى اما
الايات الواردة فكثيرة قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق ادم واولاده وفي حق عيسى عليه السلام وكلمته القاها
الى مريم وروح منه واخواتها وهذه الاضافة منبهة على شرف الجوهر الانسي وكونه من عالم الملكوت واما الاخبار فقد

لا البتة

انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علائق الاجرام وقال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال عليه السلام
اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى الحق فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين
الاجسام لما اشترط بها معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة هي كونها جوهرا مفارقا عن المقدار والتجزية وتمام
هذه المناسبة والمضاهاة ذكرناه في موضع يليق به ونقل عنه عليه السلام ان الله خلق ادم على صورة الرحمن وعنه عليه السلام ما خلق
الله شيئا اشبه من ادم واطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبية باعتبار ان تلك الذات عقل وعاقل ومعقول
بالفعل مبرا من شوب القوة وانما كان اطلاق لفظ الصورة على الحق المحض والوجود البحت مما ينبو عنه الطباع العامية
اذ لم يفهموا من الصورة الا الصورة المحسوسة ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجود والمجد والبهاء بل لفظ الصورة لا ينطلق
الا عليه اذ هو صورة الوجود كلها كما قال حكيم الشعراء عقل منقلب است وجان آن صورت اوست آنكه از لطف بر تبست آن اد
وقال عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من باريها قربا
بالذات والصفات بتجردها عن علائق الاجرام وعوائق الاجسام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادق
الملكوت على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشيء لا يكون الا بعد المجيء منه وقال ابو يزيد رح
طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها او وجدت ذاتي في عالي الاشباح والاجرام وقال بعضهم انسلخت من جلدي
فرايت من انا تسمى الهيكل جلدا او قشرا وهذا تصريح بان النفس التي هي اللب غير الجسد الذي هو القشر فالنفس
الحية الالهية تتم لم تتبع اجنحتها بمقام تتسلخ من جلدها كل يوم مثل نفس الحية الارضية التي تنسلخ عن اهابها كل عام
فليست من الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه
مكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان وقيل الصوفي كائن بائن اي النفس موجود مجرد عن المادة
الى غير ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن العلائق المنزهين عن العوائق وكلمات هؤلاء الافاضل
في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد واسد من براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجايب احوال
النفس وماهيتها وغرائب اثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان ولا تستحق مطالبات المتالهين ولا

نظن انها اقل نفعا فانه امارة اليقين من براهين اصحاب البحث العرف كيف والبرهان مقدم والواجب لعلمه
امر سوى البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكتفي النفس ببعض الاقناعيات الخطابية لان يهب له المبداء
الفياض علما يقينيا وثانيهما ما اشار بقوله ونقول ايضا ان التعقل ان تعقل النفس ليس بالة
جسدانية والا لعرض لها الكلال لما يعرض لساير القوى الجسدانية لضعف البدن عند كبر
السن وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تاخذ في النقصان مع ان القوة
العاقلة هناك تشرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوة العقلية بسبب ضعف
البدن بل لاستغراقها في تدبير البدن المشرف تركيبه على الاختلال ولا شك ان الاستغراق في امر مانع عن
ساير التعقلات والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهي سالبة
جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورته هكذا لو كان تعقل النفس بالة جسدانية لكان كلما يعرض الكلال للالة
يعرض لها في تعقلها كلال لكنه ليس كلما يعرض الكلال للالة يعرض للنفس في تعقلها كلال ينتج لم تعقلها ليس بالة
جزئية واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالالة
لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على تعقلها بالالة لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو
غير منتج وتوضيحه ان وجود الفعل لشي في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا ولا عدمه في وقت
معين فلا يدل على كونه غير فاعل اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله بنفسه وثالث الاحكام الثلثة حدوث
النفس بحدوث البدن ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم
الاول خلافا لافلاطون ومن تقدمه فانهم قائلون بقدمها ويناسب هذا المذهب ما ورد في الحديث
النبوي من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وفي رواية باربعة الف عام ويوافق مذهب
الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا اخر لانها لو كانت قديمة موجودة قبل البدن لكانت
اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو
ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالمهية

ولوازمها

ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون بالمهية ولوازمها لانها مشتركة ومستلزمة
اشتراكها النوعي بشمول حد واحد لها واعترض عليه بانه يعدم ان التعريف حد المادي لجواز كونه حد البعض رسما
للاخر ويجوز ان التعريف حدا او رسما للقدر المشترك بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية او بلوازمها لكان ما به الاشتراك
عين ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة
يلحق الشيء من المبداء الفياض بسبب القوابل لان المهية لا تستحق العوارض لذاتها والا لكان العوارض
لازما والقابل للنفس انما هو البدن [illegible] بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس للقابل
للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الاول بدون الثاني اقول الجهة القابلية لا يمكن ان تتحقق في ذات
الشيء الصوري المجرد دون تعلقه بالمادة فلو كانت للنفس في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة
وصورة على ما سيتبين في مباحث الهيولى مع انها بسيطة هف فحين لم تكن الابدان موجودة لم يكن النفوس
موجودة فيه مسامحة ظاهرة لانه يفيد رفع الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فتكون حادثة
مع الابدان وهذه الحجة مبتنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى وبطلان التناسخ في بعضها لا يتوقف
على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة الدواني في شرح الهياكل انا بعد تسليم انحصار ما في النوع نختار
تعددها بالفواعل ونمنع ان نسبة المخارج على الجميع سواء بل تخصص كل من تلك الفواعل والالات بذاته توجب
ما هو معلوله فان ذوات العلل مخصصة لمعلولها من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والالة كيف وهم على ان
تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه لم يكن هذا القول
بعدم تناهي النفوس وتناهي مباديها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيرها كما هو مذهب الحكماء واما ثانيا
فلان قوله والالة ان اراد منه الة المنع وهو الشرح العلل الموجبة فلزومه ممنوع وان اراد الة في المعدات
والشرايط فتساعدهم واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف
بعلل اخرى وانه اذا لم يكن في الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا اذا عرض

نظن انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث الصرف كيف و البرهان مقدم والواجب للعلم
امر سوى البرهان و مقدماته فلا عجب لئن يكفي النفس بعض الاقناعيات الخطابية لان يهب له المبداء
الفياض علما يقينيا و ثانيهما ما اشار بقوله و نقول ايضا ان التعقل ان تعقل النفس ليس بالة
جسدانية و الا لعرض لها الكلال كما يعرض لساير القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر
السن وليس كذلك الا ان قوى البدن بعد الاربعين تاخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة
العاقلة هناك تشرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوة العقلية بسبب ضعف
البدن بل لاستغراقها في تدبير البدن المشرف تركيبه على الاختلال و لا شك لئن الاستغراق في امر مانع عن
ساير التعقلات و الحجة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالي و هي سالبة
جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورته هكذا لو كان تعقل النفس بالة جسدانية لكان كلما يعرض الكلال للالة
يعرض لها في تعقلها كلال لكنه ليس كلما يعرض الالة كلال معرض للنفس في تعقلها كلال ينتج لم تعقلها ليس بالة
بدنية و اذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال للنفس في تعقلها مع كلال الالة و الاعلى لم تعقلها ليس بالالة
لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على تعقلها بالالة لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي و هو
غير منتج و توضيح هذا ان وجود الفعل لشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا و لا عدمه في وقت
معين فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله بنفسه و ثالث الاحكام الثلثة حدوث
النفس كما قال و نقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم
الاول خلافا لافلاطون و من تقدمه فانهم قائلون بقدمها و يناسب هذا المذهب ما ورد في الحديث
النبوي من قوله ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام و في رواية باربعة الف عام و يوافق مذهب
الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا اخر لانها لو كانت قديمة موجودة قبل البدن لكانت
اما واحدة او متعددة و كلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم لئن يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو
ظاهر البطلان و اما الشق الثاني فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالمهية

ولوازمها

ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون بالمهية ولوازمها لانها مشتركة و متحدة لوقوع
اشتراكها النوعي بشمول حد واحد اياها واعترض عليه بانه يعدم في التعريف حد الماهية و كونه حدا للبعض رسما
للاخر و يكون في التعريف حدا او رسما للقدر المشترك بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق و ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالماهية او بلوازمها لكان ما به الاشتراك
عين ما به الامتياز هف و لا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة
يلحق الشيء من المبداء الفياض بسبب القوابل لان المهية لا تستحق العوارض لذاتها والا لكان العارض
لازما و القابل للنفس انما هو البدن تحت بعض الشراح لئن شرط العارض المفارق هو قابلية النفس لا القابل
للنفس و بينهما بون بعيد لجواز حصول الاول بدون الثاني اقول لجهة القابلية لا يكن لئن تكون في ذات
الشيء الصوري من دون تعلقه بالمادة فلو كانت للنفس في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة
وصورة على ما سيتبين من مباحث الهيولى مع انها بسيطة هف فحين لم تكن الابدان موجودة لم يكن النفوس
موجودة فيه مساهمة ظاهرة لانه يفيد رفع الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فتكون حادثة
مع الابدان ضرورة و الحجة مبنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى و بطلان التناسخ في بعضها لا يتوقف
على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة الدواني في شرح الهياكل انا بعد تسليم الحكم في النوع نختار
تعددها بالفواعل و نمنع لئن نسبة المخارج على الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفواعل و الالات بذاته يوجب
ما هو معلوله فان ذات العلة مخصصة لمعلولها من غير احتياج الى تخصيص مخصص و الالية كيف وهو على ان
تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه يشكل هذا مع القول
بعدم تناهي النفوس و تناهي مباديها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيرها كما هو مذهب الحكماء و اما ثانيا
فلان قوله و الالية لئن اراد منه ليس الممنوع و هو الذي يخص العلل الموجبة فلزومه ممنوع و لئن اراد به المعدات
و الشرايط فمسلم و لم يسلم لئن الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات لئن كل ماله حد نوعي واحد فانما يختلف
بعلل اخرى وانه اذا لم يكن في الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا لئن يكون نوعه له

لوجد شخصا واحدا وحاصلت كلامه لم يناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكن متعلقا بالمادة كالنفس
قبل البدن لم يتكثر بل يكون متحدا واورد عليه بعض الاكابر انه ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نم ان كل نوع
تكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى ان كثيرا من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم
والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهو مسلم لكنه لا يلزم منه عدم قدم النفس
لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة بتلك المحال انتهى واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء
المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وهلم واجاب عنه المحقق الطوسي
بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة والذي يقبل التكثر
لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واورد عليه بعض الفضلاء بقوله وانت خبير
بانه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يكون في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان
كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل
بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في
فرده والاتحاد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم
ببعضه حرة وبالبعض الاخر سواد او تشخص واحد فالسؤال اثبات انه لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة تشخصا
وهو بالعوارض تشخص واحد قابل ورانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب
اخر عن ايراد الامام انتهى وبهذا الجواب لا في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي بعينه
لا بمادته او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار في فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى
مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على ان كل حادث يتعلق الى كل مادة وتلك المادة
ليست هي ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصله بعد ولا ماهيته لاستناعها لا بمحل للتشخص المحل
فبقي ان يكون غير ذلك الشخص هو الحامل لمادة تشخصه وعوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم
من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس النقيض ولا في تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد ام لا فليس

بلس ولا لازم

عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فسقط اعتراض الامام عنه راسا واما في كلام المحقق فلان غرض الشيخ قابلا للتكثر بنفسه غير
معقول سواء كان ذلك الشيء مادة او غيرها وما اعتذر عنه بعضهم من ان قبول المادة التكثر لذاتها لابهامها فانها لما كانت
في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت واحدا وبالعكس فقد علمت ما ان في الهيولى فقد ذكر ان
ان الموجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية وابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الحاصلة لا بالقياس
الى نفسها فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده
ايراد النقض على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة في ذواتها مع ان هيولياتها
اخر اذ لا هيولى للهيولى او بان مادة التكثر لما كانت متكثرة فيتعلق الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت
كل الوجهين غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر
ورود النقض بها ظاهر وان لم يكن متخالفة الانواع فالجميع لا واحدا فلا يرد النقض ايضا والا متعددة فيقول
تشخصاتها بقوابلها وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني
فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك ولو كان مستندا الى تكثر المواد لكنه لا يلزم من ذلك ان يكون تلك
المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف في ذواتها او في لواحقها واستعدادا
ولا في كلام ذلك الفاضل من وجوه الاول في قوله اذا جاز في نوع من الانواع الى اخره فان قياس سائر الانواع
في قبول التكثر على المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول والانفعال من جميع الانفعالات
في اي نوع كان يرجع اليها وانها هي القابلة للانفعالات والتعددات ولوازمها بخلاف غيرها مما يعرض
عند عروض الانفصال والاتصال وطرو التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية الثالث في قوله على تقدير
تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة اذ للمحقق الطوسي ان يخصص الدعوى بغير المادة
مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه وبتحقق الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في
قوله والتشخص من الماء واحد اذ لا نم ان موضوع السواد من الماء عين موضوع الحمرة منه فان قلت ان القوم قد ذكروا
عند قول الحكماء كل حادث زماني يحتاج الى مادة ان القاعدة منقوضة بالنفوس الانسانية على مذهب ارسطو

وابناءه لهدونهاولجة دهاغ المواد ثم اجاب عن النقض على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق به

والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد شئ لشئ لا يبقى الا فيما اذا كان ذلك معتنيا

به لا مباينا عنه فالاولى ان يقال ان البدن الانسانى لما استعد بمزاجه الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه

ان امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب ان يفيض من الواهب الفياض وهى امر يلزمه بحسب الله ابر

الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون ذاتا مدركة للكليات مجردة فى ذاتها فلا محالة

قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث انه البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه فالبدن

استدعى باستعداده الخاص امرا ما وجب المبدأ الفياض افاضه جوهر امقدسا وظاهر ان الشئ الواحد قد يكون

جوهرا او عرضا باعتبارين ظاهر ذلك يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة وانما هي

فعلا فهى من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقرونة به ولا من حيث الذات والحقيقة

فمن ثم وجوه ما وجب المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يقترن بها الاقتران فى وجوده

به ولا يلحقها شئ من شائب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته فى دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه

بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الالهى بان قدم

النفس اليه بوجه لطيف وليكن هذا اخر شرحنا للقسم الطبيعى فلنشرع بعده

القسم الالهى مستعينين بواهب الخير والعدل ومفيض النفس

والعقل مصلين على النبى والال مستغفرين عن النقص

النقائص الانسانية والمعاصى الهيولانية

تمت الطبيعيات بعون الله وتوفيقه

والحمد لله اولا واخرا وظاهرا

وباطنا

م م م

م م

م

القسم الثالث فى الالهيات

القسم الثالث فى الالهيات بالمعنى الاعم الذى موضوعها الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشئ

كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلى او جزئى وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه

مساو لشئ او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا

يمكن ان يوصف بالجزئى او بسائر هذه النعوت الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بالجرى مجرى الاخيرتين

الا من جهة انه ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات فهو لا يحتاج فى ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا

او طبيعيا بل لانه موجود صالح لان يوصف بوصف الوحدة او الكثرة وما ذكر معها فاذن ظاهر ان للاشياء التعليمية

اوصافا وخواص يبحث عنها فى الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء

الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها فى الطبيعيات وكذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية

يبحث عنها فى العلوم الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهى هو الموجود المطلق ومسائله اما البحث عن

الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذى هو فياض لكل موجود معلول من حيث انه موجود

معلول واما البحث عن عوارض الموجود واما البحث عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم

كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه

الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن

موضوعا لهذا العلم وهو مرتب على ثلثة فنون لما علمت ان العلم الالهى باحث عن احوال

الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة فى ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا تفتقر

الى المادة فى الوجودين فهى اما لا يمكن التعلق بالمادة اولا والثانى اما واجب او لا ربما القسم الاول

فى كتابه على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للموجود المفتقرة الى المادة وجعل الفن

الاول فى الامور العامة لان العام اعرف عند العقل من الخاص فينبغى ان يبدأ بالتقديم وسماه

تقاسيم الموجود حيث قال الفن الاول فى تقاسيم الوجود يعنى الموجود لكونها امورا تنقسم الماهية

اليها بحسب الوجود وهذه الامور العامة تارة بالاخص بقسم من اقسام الموجود الالهى الواجب والجوهر والعرض

وهو منقوض بخروج الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض للجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض ومنها بانه يشمل الموجهات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعقلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب ومنها بانه يشمل الموجهات على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله الاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يكون لكل من المتقابلين غرض علمي وما اعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ يقابل كل منهما بهذا المعنى كالاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الشيء مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجهات او يتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال لا امور متكثرة ولا في متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولها فخرج السلب لا يخرج عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة بناء على ذلك من التكلفات الباردة ورأيت اذا ما كثرت لي اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها من العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنت عن هذه التكلفات واشباهها او بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بالاختصاص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما من الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما رأوا انه يبحث في العلوم عن الاحوال التي تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال

لا تختص

ان تختص ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المبحوث عنه في العلم هو العرض الذاتي لموضوعه وكلام هم اي لم يكن عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا تنافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث هي مع انه اخص منها والعوارض الذاتية الاولية لانواع قد تكون عوارض اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك ولئن كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية له فنعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وما ذكر في لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق للشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك لو انهم لما توهموا ان الاخص عن الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتب على سبعة فصول الفصل الاول في الكلي والجزئي اي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في نفس الامر كما يطلق الجزئي على المندرج تحت

شئ وبهما الاضافيان واعلم انه لما اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة هي جزئياته توهم بعض الناس
ان الانسانية الكلية مثلا واحدة بالعدد موجودة في كثيرين في اول النظر التنبيه على ان هذا الوهم فقال اما الكلي
فليس واحدا بالعدد موجودا في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية والا لكان الشئ الواحد المعين
موصوفا في حالة واحدة بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى معقول في النفس
مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج او في الذهن على معنى انه ما في النفس لو وجد في اي شخص
من الاشخاص الخارجية او الذهنية ان تشخص بتشخصه لكان اياه في النفس ذلك الشخص بعينه
فانه بالقياس الى جميع افراده على السوية من غير تفاوت اصلا مثلا فان الطبيعة الموجودة في الذهن لا لما انها
هوية موجودة متخصصة بامور كيفيتها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها فان كانت الصورة
الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات ليس يطابق بعضها بعضا فمع ان الانسانية التي في زيد لو تشخصت
بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية مثلا فان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة
لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية عرضية حاصلة في الوجود فيه وكونها
كونها الاظلال المقتضية لارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت الى عليها
او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فسمي ما قبل الكثرة ومنه
ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فسمي ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن
هذا الايراد بان الصورة يطلق على كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة
تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس لكونها شخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز
عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما يتصور فيه دون
الصورة الحالة فكونها لازمة الحلول في النفس بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم
ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة كما يطلق على
الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى المتميز بها الا على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان

الثمية

المرتسم في العقل من الاشياء التي هي من حيث هي بل امثلتها واشباحها المساوية في الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس لشيء
او يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني يخالف الوجود العيني الا على سبيل المجاز والا ولي والادلة قائمة على ان
للاشياء نحوا آخر من الوجود يخالف الوجود الخارجي منشأ الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة
بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا كسائر الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما و
جزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت معلومة جوهرية انسانية
موجودا ذهنيا ومعلوما كليا وفي المقام اشكالات كثيرة ليس هاهنا موضع بيانها وحلها من اراد ذلك فليراجع الى الاسفار
الاربعة واما الجزئي فانما يتعين متخصصا بسبب العوارض اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين
والوضع وغيرهما وتلك العوارض المتخصصة هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لانه لان كل كلي فان نفس
تصوره غير مانع من الكثرة ووقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص مانع من الشركة فالتشخص مع ما به
المتشخصية زائد على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن زائدا عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون
نفس ذات المتشخص وعينه كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زائدا
على ماهيته وذلك لانه اما بان يكون لازما لماهيته فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا له كتشخص افراد
الانسان بالعوارض اللاحقة لماهيتها من الكم والاين والوضع والمتى ولهم مسلك الحق فالتشخص الشيء مع كونه ممتنع
الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة الا بنحو وجوده الخاص به كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما يحصل به التشخص
يجب ان يكون في نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصوره الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص لكل شئ كما حققناه في موضعه
سواء كان عينا للشيء او زائدا لازما او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن الوجود الخاص لشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الا
فيه ولو ضم اليه الف مخصص فان التميز في الواقع غير التشخص اذ الاول لشيء بالقياس الى شيء مشارك له في امر
عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا احتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يجب
فيما يتميز به التميز وجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد بواحد منه
لا يفيض وجوده عن المبدا الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي اذ المشاهدة الحضورية لكفى ارجاعه

لا اذا قلنا ان كل وجود خاص لا يمكن ان نعرفه بذاته الا بالمشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع
عن الشركة في الشيء هوية عينية لما مر ان الشركة اي المطابقة للاشياء والكل مطابقتها امر لا يتصور له هوية عينية متاصلة
والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص من الشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول في نفي الوجود
امرا وهي لا هوية له في الاعيان والعجب انه التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود
لا نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه
الاشياء بنفس تصورها لا يمنع الشركة وفي جميع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كان خارجا عن الوجود الخاص
الذي خصوصيته بنفس ذاته ظاهرة فاي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل
شخص بجزء التحليلي له يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يبقى في الماهية في الاعيان وما نقل من ان تشخص الشيء بالفاعل
فهو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت ان
كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل فذلك التشخص لكن كلامنا في التشخص الذي يستفيد التشخص لا فاعله
وكذا ما هو منقول عن بعض وهو ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانا قد حققنا
كما بناه الحكيم في الالهيات ان ارتباط بالجاعل الحق لاجل وجوده لا لاجل مفهومه وماهيته بنفسها فبالوجود يرتبط
كل شيء الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض
اهل النظر ان التشخص بنفس تصوره يمنع من الشركة وليس ذلك بسبب معنى ما فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم العلم ج
فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على
التميز الذي هو شرط للتشخص فان الهيولى احالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر
الافراد ما لم يتخصص بالمادة القابلة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة
ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع تشخصان منه في مادة واحدة في زمانين ويمتاز احدهما
عن الاخر لا بالمادة بل الزمان وهكذا القول فيما ذهب بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع
والحيز مع اعتبار الزمان فان المقصود منه التميز الفارق بين الشيئين لا الذي يجعل الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث رأى

الوضع

الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء التشخص بل المتشخص هو وضع ما في الاوضاع الواردة على التشخص في زمان
وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي
كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يقال على قولهم في الشيئين من نوع واحد يمتاز
احدهما عن الاخر في الحد المحل بالزمان في الزمان نفسه اذ الكلام في اجزاء الحركة الفلكية جسم واحد فبماذا
يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان
حقيقة متجددة متصرمة وليست له هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم
على يوم كذا او بم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى ان الله تعالى لم صار
الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا وتميزه عنه كما في تقدم الاثنين على الثلثة
طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك ايضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن
نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته المقدارية لانهما قطعا انقطعا عن الامور الخارجة من المحل والزمان فامتياز
فقد علم ان التميز في المتصلات الوضعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من الموات
يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الاشياء في الجسمية مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة
الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان ولا امتياز لكل وضع عن وضع آخر
لا العقود وغيرها القيام فانه لكل امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار آخر انما يحصل بنفس حقيقتهما
فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون بنفس الذات كما في الواجب تعالى وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع
هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق كما في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير ولا التشخص
النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هو فيه

فصل

الفصل (٢) في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما قيل من الجهة
التي يقال انه واحد لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير
الحقيقي فان الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في تعريف

بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي
في التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يطلق على الوحدة وهو الواحد بانه واحد وهو احق الاشيا بالوحدة
وقد يطلق على غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشيا متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي لا مقومة
لتلك الاشيا او عارضة لها خارجة محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان
والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان والثاني
قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا
لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في النوع
يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد
الحقيقي وهو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته ولذلك كان الواحد الحقيقي في اصطلاحهم اخص منه كما يظهر من كلامه ولا
في ذلك وهو قد يكون بالعدد اي بالشخص وهو الذي لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا
بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة لا لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد
البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة
بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك الذي ان حصل فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثرة
يسمونه الناس غير واحد والتامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة
كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام
بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام والاول وهو الحقيقي في عبارة المص حيث قال
وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا وهو الذي يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية او غير ذي وضع
وهو المفارق كالعقل والنفس المشخصين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه ولذلك لم يخل موجود عن وحدة
ما حتى ان العشرة في عشرية واحدة وكل ما هو ابعد من الكثرة فهو اشرف واكمل وكلما ارتقى العدد الى الاكثر نزلت
نسبة الوحدة اليه اي انها فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد لا

بالقوة ولا بالفعل

بالقوة ولا بالفعل ولا منفصلا ومجمع عن غيره واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم
بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس بعيدا في تصور المتعلم التقابل عند ذكرها لما بينهما من
اللزوم فتحير لحصول الاشتباه له في انه قسم من اقسام التقابل ام لا اورد هذا البحث لبيان قسميه وذكر اقسامه
لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم فقال الاثنان اي الموجودان عند غيرهم او بعبارة التقابل الصورة النوعية من اتباع
المعلم الاول او الممكنان عند غيرهم من شيعة الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اما سواء كان بحسب الوجود
والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شيء واحد اي موضوع على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني من جهة
واحدة هذا الادخال مثل الابوة والبنوة المطلقتين للاخراج ابوة زيد وبنوته المجتمعتين فيه لانهما ليستا
متضايفتين لجواز تعقل احدهما لا بالقياس الى تعقل الاخر وكذا المطلقتان فانهما متضايفان مع جواز اجتماعهما
في ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان
الموجودتان في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعتا في موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس
الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم واقسامه
اربعة لان المتقابلين ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه
السلب في نحو سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج او لا في وقته كعدمها عن الامرد او نوعه كعدمها عن
المراة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل السلب
والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل التضايف والا فتقابل التضاد
وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول لا يخلو اما ان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر
فهما متضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فعلى الثاني نعتبر في العدمي محل قابل
للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض من جهتين الاول جواز كونهما
عدميين بان يكون احدهما مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود المرفوع ملحق بتقابل انتفاء اللازم عن
ذلك كوجود الحركة الجسم مع انتفاء سكونيته اللازمة له عنه وهذا التقابل غير داخل في السلب والايجاب والعدم والملكة

اذ المعتبر فيهما انه يمتنع الوجودي عند ما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل اولا وبالذات
في التضاد المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا و
بالعرض احدهما الضدان الموجودان اي الوجوديان والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا او
غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة
وقد يجب احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يجب ولا انه يمتنع خلوا
المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وثانيهما المتضايفان وهما موجودان ب
وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة فان احدهما لا يعقل الا مع الآخر وبالعكس
لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه
مطلقا وقسيما للتضاد لانا نقول معروض التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين لا
وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما من حيث انه مندرج تحت
المضاف من حيث الصدق على الافراد معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة وثا
لثهما المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا اي عدم ذلك
الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا الذي
يعتبر فيها موضوع قابل لذلك الوجودي كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكر في تفسير التضاد وتفسير الملكة
والعدم هو الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان واما في الالهيات فقد اعتبر جماعة في كل منها قيدا اخر وهو في المتضادين
كونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلب الوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت كعدم
اللحية عن الكوسج دون عدمه عن الامرد وكل واحد منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق الا من المقيد
ثم المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في
علومهم الحقيقية ثم الملكة والعدم بالعكس يسمى المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي
في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالفاظ والوحدة والكثرة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه

خارجا

خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص لقصور اخذه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري
من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم لبعد انه اشار لذلك فيه وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في
اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة
والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة
والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري فعلى ان تقييد لا يكون
قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما
هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا
مثل ذلك بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تضاد حقيقي
كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف
عند المشائين وعلى خصوصية هي بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفاء
السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الآخر فاذا تحقق ذلك فيعرف كل وسط
من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته الى سواد
دونه في المرتبة اذ هو البياض الطرف او البياض الوسط او كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد
لكن اذا قيس اليه يخرج ذلك سوادا بالنسبة الى هذا او هذا الاخير سوادا بالنسبة اليه من بياضا لا فرق بينه وبين البياض
الطرف في هذه الملاحظة وكذا الحكم في اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين
الاوساط فان قلت ما معنى الاختلاف في التقابل انما هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها
المتقابلان بالسلب والايجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع
اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو
ما بين المفهوم ورفعه في نفسه كالفرسية واللافرسية او بحسب الانتساب الى شيء اخر بالحمل كزيد فرس وزيد
لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه معنى كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء

منها صدق او لا صدق على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا فان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب
المحمول وانما تتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء في المتقابلين بالايجاب والسلب
لزم الكثير الصدق فبسيطة كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان الاطلاق هذين
المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد وحال ليس فيه مع الايجاب وجواز منع كان سواء كان باعتبار وجهه في
نفسه او وجوده لغيره ومنع السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره انتهى ومن احكام الايجاب
والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ بازاء دون الخارج واليه الاشارة بقوله وذلك في الضمير لا في
الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق النسبتين واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب
والسلوب اعتبارات عقلية او اعتبارات لفظية فالنسبة بينهما اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في
الواقع واما عدم الملكة فلما كان من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر
من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة للنسبة في الوجود كونها
منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق **فصل** في المتقدم والمتأخر المتقدم يقال باعتبار
التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهور وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم لا يخلو
بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم والمتأخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان والثاني لا يخلو
فيما احتاج اليه المتأخر اولا والاول لا يخلو اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبعي والثاني لا يخلو اما يعتبر فيه مبدأ اي حد
او قرب منه تقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرفي وهذا الوجه انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لمنع الاخير من قسمة
احدها المتقدم بالزمان وهو الذي لا يجتمع المتقدم مع المتأخر في زمان وهو ظاهر كتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام لكن الاول بالذات والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع
وهو الذي لا يمكن ان يوجد الآخر الا وهو موجود معه او قبله ليشمل المعدات وقد يمكن
ان يوجد وليس الآخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال
ما يحتاج اليه المتأخر ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين فيه منع ان يزاد في تعريفه قيد كونه

جزؤه

غير مؤثرة في المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط التأثير فلا حاجة الى
القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر بموجود وان اراد المؤثرية الجملة فالتقييد به مضر لان تقدم
الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا الثالث المتقدم بالشرف
كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين المشتغلين في المحبة والزيادة مندرج في هذا القسم
الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود اولا لنفس المبدأ ان الحدود سواء كان
بحسب الحس وضعيا ان كان الترتيب بحسبه كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب او كان بحسب
العقل طبعيا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو
اعم اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم من جهة العلاقة
العقلية التي بين المؤثر المستجمع لشرائط التأثير وبين معلوله وهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به في كلام بعض
الحكماء كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا في الزمان اعلم انهم هنا قسما آخر من التقدم
وهو ما بحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود او العدم بل بحسب اصل تجوهر الذات
والذات لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد
لهذه الاقسام الثلثة من التقدم اعني بالطبع والعلية وما هو بالماهية قدر مشترك وهو تقدم الشيء المفتقر اليه
بالذات فمع هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين
النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية فيحصر التقدم في الاربع مع ان التفصيل في الاقسام مطلوب لاجل انه
لم يذكروا الآن فاذا لم يفعلوا ذلك لاجلها فيجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الماهية ولم يعدوه
والنكتة في ان اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك
بينها وان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم
شيء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك الشيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب
اختلافه وتعدده تختلف الاقسام وتتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعنى الذي

فيها التقدم فكان في ملاك التقدم العلي والطبعي مختلف فيختلفان باعتبار لان ذلك في الاول نفس الوجود
جهة في الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر ولا يزال حاصلا للمتاخر الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من
دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة
في مرتبة المعلول مع ان المعلول وجوب وجوده حاصل من العلة وقد كانا معا في الزمان فكذلك ملاك التقدم في ما يليه بحسب الماهية
بخلاف الملاكين فيجب ان يتميز هذا التقدم عن التقدمين الاخرين اذ الملاك فيه اصل الجوهرية وتقومه
فان ماهية الجنس تحصلت في مرتبة لم يحصل في تلك المرتبة ماهية نوعه وما تحصلت هذه في مرتبة من المراتب الا وقد
تحصلت تلك معها وقبلها فيصح للجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقدم مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان
هذا النحو اخص التقدم ولكن لا يجمع الثلاثة معنى واحد هو التقدم الذاتي اعم من ان يكون التفاوت في اصل الوجود او
في عارضه الذي هو الوجوب او في موصوفه الذي هو الماهية ولا يخفى عليك انه لم يتقدم الفاعل التام على معلوله
تقدم بالماهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا التاثير والتاثر في اصل الماهية و
يتفرع على ذلك ان الجوهر مختلف الصدق مقولا بالتشكيك على افراده اذ كان الجواهر بعضها علة لبعض و
هم قد التزموا ذلك وقالوا ان الجوهر العالي الاول اظلال لجواهر العالم الاعلى والاعلى عند اصحاب المعلم الاول فتقدم
العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا تقدما وجوديا لا ماهيا وليس عندهم جوهر
الجوهر على العقل متقدما على جوهرية على الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى في
جوهرية الى العقل بل تفتقر اليه في وجودها وكذا اجزاء الجسم بالنسبة الى اجزائه افتقر وهم يستغربون ان
جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك
انهم ذهبوا الى الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا ان الاول راى المشائين من اصحاب المعلم الاول
وفي الثاني راى القدماء وانصارهم فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم الاعتراف
بان جوهر العلة باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم
على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا عجيب منهم واما المتاخر فيقال على ما يقابل

التقدم في

المتقدم في معانيه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا المعية كلها في المعية قسم اخر وهو المعية الوجودية كمعية شيئين
ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانيين ويخص المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر
او لا فيهما وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت جواهرها وذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها
الزمانية معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوائل نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى
المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليه الامام الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا التهويل
خال عن التحصيل لان المفهوم من كان ويكون ويكون لولا امور جسمانية الاعيان لكان لا تغير قار الذات
فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع
بالعبارات وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار
الذات الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء
مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا
واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يريدون انها مناسبة لذلك المعنى ولا
يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني فصل الرابع في القديم والحادث القديم
بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك لا يكون اقدم من وجهه وجوده ولا في مرتبة
وجهه وجوده بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يكون له مادة ولا موضوع ولا
صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء توجب المتاخر والاحتياج وتسقط الاولية والتقدم
والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة
ولا الابداعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم والحدوث
الزمانيين فما ظنك بالمبدع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند ربك صباح ولا
مساء وقد وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث
بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي

لو كان له ابتداء وقد كان وقت لم يكن هويته موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار
هويته موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اضافي فيقال
القديم للشيء هو اعتق ويسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا او يقال للاخير محدث بالقياس اليه وقد يفسر القديم
والحادث الاضافيين بما يرجع للزمان ودخل فيه المسبوق الا وقد كان بعض داخلا فيه والسابق فقد دخل في
زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي بمنزلة الموضوع وا[illegible]
والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون عرضا او صورة او نفسا ومدة وهذا ظاهر في مفهوم الحادث الزماني
وبيان الحكم الاول قوله لان كل امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبل ان قبل وجوده
ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته لعدم امكان كونه واجبا مع سبق العدم ثم لا انه يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم
انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هف لاستلزامه تخلف الذاتي عن نفسه
ولا انه يصير واجبا فيشتد الاستحالة لتلزم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم وذلك الامكان
امر وجودي اي ثابت ولذلك كان ثبوته مع كون ثبوت العدميات والاضافيات التي تتصف بها
الاشياء في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا
وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منضما لم يتصف الحادث به هف فثبت ان للامكان
نحوا من الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها للحوادث وعلى ما قررنا
كلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود تجب ان تتصف قبل اتصافها بالوجود
قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها قائمة بمحل او غيره فظلمات مادية هف ووجه الاندفاع ان
اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في مرتبة ماهياتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع
الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع
اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورته فيه والسر في ذلك ان الامكان
صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر

الوجودي

الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة توجب الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات
يكون مع الفعلية فلا يكون لسبيلها الذات الموصوفة بها بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت
الخارجي فانه يحتاج الى حامل مغاير يحاذيه فكذلك الحادث لما علمت في بحث الهيولى ومنها ما اجاب عن هذا
الشك بان الامكان في المفارقات ينفي اثره وهو انه متى عدمت علتها عدمت بخلاف ما نحن فيه فان
الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لتغاير يعرض لجوهره وهو غير صحيح اولا فلان الامكان الذي هو قسيم
الوجوب والامتناع مشترك في الجميع بمعنى واحد وثانيا فلان قوله معنى الامكان في المفارقات هو انها ينعدم
لو انعدمت علتها فاسد بل المتحصل ان هذا المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات
او في الكائنات وثالثا فلان انعدام الشيء مع تحقق علته غير معقول اذ الشيء لا يجب وجوده بوجوب علته
ولا يستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة
لدام معها المعلول فترتب المعلول على علته غير متفاوت في الدائم وغير الدائم وقد ذكر شيخ الاشراق في المطارحات
ان الاصح ان يجاب بان معنى القوة في الكائنات ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضروري الوجود او
العدم ولذلك كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا
تجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد ثم اقول هذا الجواب لا يحسم مادة
الشبهة اذ مبناها على ان الامكان في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان
بمعنى الكيفية الاستعدادية التي بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها المتساوي النسبة ذاتية
الى الجميع لم يمكن اتمام الحجة مع العجز المذكور بل الحق ان الامكان المأخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي الذي
يتصف به جميع الماهيات لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حامل الامكان في المبدع هو ماهيته باعتبار
بعض الملاحظات العقلية التي يحلل العقل الموجود البسيط فيه الى ماهية ووجود ويحكم عليها بالامكان
بخلاف الكائن فان حامل امكانه قبل وجوده شيء اخر غير ماهيته فالامكان في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه
في الكائن كان في مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بما يزول

عدم مناسبة وذلك الكاين لصدوره عن المبدأ الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها من دون
الاحتياج الى امر اخر يقربها الى مبدئها فهي بمجرد امكاناتها الذاتية وجدت مبدأها الجواد صادرة عنه بخلاف الكائنات
الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لابد فيها مع ذلك من شيء اخر خارج عن ذواتها يلحق
موادها ويقربها الى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يقال
ما ذكره من عدم الفرق بين امكانه لا ولا امكان له لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع والعدم بان يقال لا
فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا
والمعدوم معدوما والحل في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية اي الامكان وقولنا
لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وظاهر انه فرق بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب
اتصافه بها كذلك فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان
المقصود من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج وذلك لان كثبوت الشيء للشيء في ايجاب سلب
المحمول في القضية الخارجية لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت
الشيء اي شيء كان لاخر يستدعي وجوده في ظرفه ذهنا فذهنا وخارجا فخارجا والامكان للحادث لما كان صفة ثابتة له
في الخارج على نحو القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية وان كانت معدولة المحمول او سالبة المحمول فيستدعي
كونها من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وبهذا اندفع قوله لا فرق بين قولنا
امكانه لا ولا امكان له وكذا العدم والامتناع فلا نسلم نفي الاتصاف بها بحسب الخارج بل الاتصاف بها انما هو بحسب الحقيقة
لا بحسب الخارج فعدم ثبوتها على الوجه الذي قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف بها فيحصل الفرق هناك بين قولنا امتناعه
لا ولا امتناع له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض في الاتصاف به بحسب الواقع لوجب
وجود موضوعه في الخارج متصفا به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل هي مادة لنقيضه كما لا يخفى بالقياس الى
القوة الجزئية وقال بعض الشارحين منع قولنا امكانه لا هو نفي امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما تحقق بتحقق
موصوفها لو الموصوف هنا وهو الحادث معدوم فيقتضي امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو منع قولنا لا امكان له

للحادث

للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن لمنع الكلام حيث حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك
بل المراد ان نفي الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون
بعيد اقول هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم
معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له الثاني انه معارض بانه
لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما تحقق بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد
بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشترك الالزام الثالث انا نمنع قوله الصفة السلبية انما تحقق
بتحقق موصوفها فان اريد بتحقق الموصوف تحققه في الخارج فمنقوض بالمحمولات الذهنية وان اريد تحققه اينما تحقق سلم
واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر
وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده وصف خارجي لموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو
صفة للموضوع من حيث هويته وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول هو كعرض في موضوع
وبالاعتبار الثاني كاضافة لمضاف اليه فاتصاف الموضوع بالامكان حال خارجي له واتصاف الحادث به قبل
الوجود حال عقلي له [illegible] وجود الحادث الذي يزيد فلم يمتنع ان يقوم امكانه بنفسه بل بالغير والامكان لا يكون
قائما بنفسه اذ لو كان كذلك لما اتصف به شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من
غيره ولان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امكانه امكان الوجود له اي
الماهية والحاصل ان امكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض
فلا يمكن قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدمه قبل وجوده
بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما قد توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار فاعله عليه لتعلق اقتدار الفاعل بوجوده وعدمه
بالامكان المطلوب وعدمه اذ يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية عين
المقدورية فذلك المحل الموجود اما منفصل عن الحادث او متعلق به واستحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء
لا يكون امرا مباينا لذات الشيء اذ ليس كونه امكانا للحادث اولى من ان يكون لغيره فتعين الثاني وهو المادة

وكل حادث يسبقه امكان وجوده وهيولى او الهيولى لا يصح حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى
وامكان فيصير الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يخرج هيولى وهو محال فلا حادث الا وله قوة وجود في هيولى وذلك
لا فرق بين ان يكون مع المادة كالنفس او في المادة كالصورة او في المادة كالعرض وان احتياج الحادث الى المادة في وجهين
احدهما انه يستعد له المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يتميز حدوث الحادث لتجدد القابل او ما
في حكمه وحصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدا او الا يلزم من وجود الحادث في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات
ترجيح بلا مرجح والثاني الحاجة الى المادة في قوامه او في فعله الذي يتحقق تمامه وكماله وهيولى المتفاسدات وحدها
والا لكان الحادث فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيلزم الهيولى فاسدا او كائنا وهو خلف قال الشيخ
المستدل على الكون لم يزد امكان الحادث جوهرا غير جسماني الا في جوهر آخر لكنه لم يقم دليل على ذلك او وضعا فانما
لجوهر غير جسماني فان ملوم العقول والنفوس بل كيفياتها الثابتة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها فذوات
العقول والنفوس وليست باجسام ولا يلزمهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذا اصطلح حينئذ ما فرعوا
على هذه القاعدة شئ مما سيجئ من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان ثبوت بعضها بالقوة يوجب ان تكون العقول مادية
لان كل حادث لا بد له من مادة اقول قد حققنا في مبحث الهيولى ان جنبة الامكان الاستعدادي والقوة ليس
فقط في الهيولى او في الهيولى لا حقيقة لها الا القوة والامكان بضعف وجودها وخسة جوهرها فالعقول لقوام
جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن ان يكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقد القوة والامكان
فيها لانها من لوازم الهيولى على ان الهيولى وذوات العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية
بل صورية محضة كما بين في كتب المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة
والتعليقات والمبدأ والمعاد ولا النفوس سواء كانت فلكية او انسانية فهي وان كانت عند الحوادث
مثل الاشواق والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادي العالية فاستعدادها لتلك الحالات المتجددة فيها لاجل
تعلقها بالمواد لجنبة القوة فيها ليكون مرجعه الى الهيولى فانها وان علمت انها من حيث الذات وان
كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان جميع كمالات

العقول

العقول فطرية لها وليس لها كمال منتظر وتوقعه وذلك على المسئلة المذكورة لا ريب فيه ولا بطلان يعتريه

فصل

فصل في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور يمكن الحيوان من الافعال
الشاقة ثم نقل منه الى سببه اعني قدرته وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة ونسبتها الى الطرفين بالسوية ثم
الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل بسرعة ويتباطأ التأثير ثم انهم استعملوا في كون الشئ مطلقا بهذه الحيثية ونقلوا
لفظها من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لابد مع
الفعل وهي الذي يتوقف عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة قد تكون على تغير الشئ واحد دون مقابله
كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون على تغير الشئ وضده جميعا وقد تكون في شئ قوة لقبول امر
دون حفظه وقد تكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى
فيها قوة قبول سائر الاشياء ولم تختص قبولها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما التعدد
بتوسط الرطوبة لسهولة الانفصال والقوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة على الشئ وضده كما في
الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها اعني المؤثرية
التي اعم من القدرة والايجاب اعني مبدأ التأثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المصنف بقوله هي الشئ
الذي هو مبدأ التغير في آخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق من الحديدة
الحادثة انما كان باعتبار حرارة وليس المراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعلي اذ القوة بهذا المعنى قد تكون فعلية
كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها
نحو الانفعال ولذلك قد تكون مبدأ للتغير في المحل ابتداء كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها
ابتداء وقد تكون مبدأ له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد تكون مبدأ للتغير في نفسها
لكن من جهتين ولذلك قيد المصنف لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج ما هو مبدأ للتغير في نفسه كمعالجة
الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة
القابلة التي هي جنبة القبول راجعة اليها وان الموضوع لحيثيتين مختلف ولا يكفي في مثل هذا المقام التغاير الاعتباري

الفرق بين

فقط على ما قرره الشيخ والمص لما لم يذكر القوة بالمعنى الذي يقابل الفعل فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة
في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في الاجسام العادة المستمرة المحسوسة من الابعاد و
الانفعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيها لان
ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة
فيه والاول باطل والا لاشتركت الاجسام فيه لان الجسم بما هو جسم موجود متحصل تحصلا نوعيا
لا تختلف مقتضاه في الاجسام ولم لا يكون جنسا لها باعتبار اخذه مبهما لا بشرط شيء على ما سبق بيانه والثاني
ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور او الاثر مستمرا لان الامور الاتفاقية لا تكون دائما
ولا اكثرية اذ ما دام السبب في المسبب دائما او اكثريا او مساويا او اعم فالسبب في الوجهين الاولين يسمى سببا
ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى الاخيرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية كما سيجيء بيانه
والثالث ايضا باطل لان المفارق نسبته الى سائر الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون
بعض الى مخصص والكلام عائد في المخصص والاقسام جارية فيه وكلها باطلة الا الرابع كما مر فاذن هو
اي ما يصدر عن جسم من الاجسام عن قوة موجودة فيه اي في ذلك الجسم وهو المطلوب

فصل

في العلة والمعلول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجد وجود شيء
اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى
الثاني تنقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى الاقسام
التي سيذكرها المص والاولى يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره
فهو لا يصلح الا تعريف بعض الاقسام للعلة فلا يكون جعله مقسما كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام
مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة اما ان تكون جزءا للشيء او لا والجزء ينقسم الى ما به يكون
الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والذي ليس بجزء اما ان ينتهي اليه الشيء وهي الغاية
او ما يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بانه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء

المقارن

المقارن باسم العنصر والمادة لكنه يختلف باعتبارات عليها فانه باعتبار كونه قابلا للنوع العنصري ومع ما فيها بالاثبات فربما
يجمع الكل في اسم المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد وتسمى العلل الاربع ادوارا بعضها من بعض وقد يطلق الصورة
لكنه يختلف بكونها لتقويمها للمادة وبكونها منها وللاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعلية ولما كانت مع شريك
غير مقارن موجب لافادة هذه العلة وافاضة الاخر بها كما علمت في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة
فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل فاعلية وههنا يعلم ان فيما ذكره من
تخصيص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدا الماهية لا يخص مبدا الصورة لتقدمها عليه بل للعرض ايضا
اولا بالصورة لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وبما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدا البتة ولكن يكون
مبدا الماهية المركب اي يوجد العرض بعد ما يتقوم بالصورة فيتحقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين
الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نسلم انحصار اجزاء الماهية في المادة والصورة فان الجنس والفصل
كل منهما جزء الماهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذا بحد الكل منهما في العقل بشرط
لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة هنا ليس ما يختص بالجواهر بل ما يعمهما وغيرهما من الاعراض سواء
كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اي لا بشرط فهما ليسا بجزئين بل جزء منهما محمول
المحدود او كل منهما ذاتي للنوع محمول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك فان
قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع قلت هذه الامور متممات الفاعل من حيث
هو فاعل والامور مصححات المعلول من حيث هو معلول وان عدها لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية
فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل بل يكون فيه قوة وجود
المعلول الا بوحدانيته او بشركة غيره لا الا فقد يتعين بما يتعرف في نفسه اولا الثاني كالالواح لكتابه
والاول قد يكون مع تغيره في حاله في وضعه سواء كان بزيادة حال اي نقصانه او في ذاته وجوهره كما الاول
كالطين للكوز والابيض للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالكرة وفي الاخر بنقصانه
كالسواد والثاني كالماء للهواء والخشب للسرير حيث يزول عن احدهما كمالات جوهرية وعن غيره مادته

الحيوان وينقص عن الاخر بالبحث شيء من جوهره داخل الثاني ولا يمتنع ان يستحيل ما شيء الطبيعي للحيوان اولا
فصل المحث والجزء للبيت والاحجار للعمود ثم العنصر اما عنصر الكل لا بمعنى الاول والا داخل عنصر لعده امور
مثل العصير للخل والخمر والدبس ونحوها ما قبل هذا الى العنصر الاول يجب ان لا يخرج فيه الجمهورية
والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو واما العلة الصورية فهي التي يجب
جزء من المعلوم لكن يجب بها ان يصير المعلوم موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو المختص باسم الموضوع
اولا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح اخر فهي على الاول عرض كالصورة التي للكوز وعلى الثاني
جوهر وصورة باصطلاح اخر كالنفس التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلوم
وهي قد تكون بالذات كالفاعل الصانع للكوز والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض الا انه مصحوب بما
هو فاعل حقيقة كالنقاش الكاتب معالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث انه طبيب والا لانه معلول
بالذات امرا اخر يلزمه شيء ينسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالبرد المنسوب الى سقمونيا لانه يبرد بالعرض ويفعله
بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل نحو الطبيب فاعلا للصحة وان لم يزيد الدعامة
عند سقوط الحايط فان معطي الصحة مبدا اجل من الطبيب ومبدا الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن هنا
ما من شيء يرفع المانع ليس من جملة العلل الفاعلية وكذا الحكم في اماته النار بالذي دبره نارا وطرح البذر في
الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء من الهيئات عللا بالحقيقة واما الغائية
فهي التي لاجلها وجود المعلوم كالغرض المطلوب من الكوز وانه المادة والصورة علتان بالذات
لشيئية المعلوم والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان لكل مركب له مادة وصورة وفاعل
واما ان لكل معلول غاية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر
عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما ينتهي لغايته غاية ولغاية غايته غاية فلا ينتهي له بالحقيقة غاية لانه لو كان
لكل ابتداء ابتداء ولكان الجميع اوساطا فلا ابتداء له وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية
والشرائع المترادفة للقياسات فلنور وسنبين هذه الامور في مباحث المبحث الاول في العبث واثبات

غاية ماله

غاية ماله اعلم ان كل حركة ارادية فلها مبادي مترتبة لطاو ضعت اليه لاشارة انفا فالمبدا الاقرب هو القوة المحركة
اي المباشرة لها وهي في الحيوان قوة في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع
هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر او التخيل واذا ارتسم في الخيال او في العقل صورة ما موافقة حركت القوة
الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم بالاسباب
المذكورة في تعوقه ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي تنتهي اليه الحركة كالانسان
اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما كانت
غيرها كالمشتاق الان لي الى مكان يلتقي فيه صديقا فهي الاولى نفس ما انتهت اليه الحركة نفس التي
المتشوقة وفي الثاني لا يلزم كذلك بل المتشوق حاصل بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة
غاية المتحرك فقد وضح ان غاية الحركة كل ما من حيث كونها غاية حقيقية اولية للمبدا القريب للحركة الذي
يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي التي بعدها اذ ربما كانت لها غاية غير ما تنتهي اليه الحركة
لما علمت فان اتفق ان يتطابق المبدا القريب والمبادي اللذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي الاقرب
كلها فليست عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي دون الفكري فهو العبث فلا بد لها
لمن يخلو التخيل وحده هو مبدا الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او مع خلق وملكة
نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كالتلعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا
ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة ولكل غاية لمبادئ تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم توجد
يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة
الخيالية على التفصيل المذكور فقول القائل ان فعل العبث من دون غاية مطلقا او من دون غاية خير حقيقي
او ظني غير صحيح لان الفعل الخيالي لم يكن له غاية بالقياس الى ما ليس مبدءا له بل بالقياس الى ما هو مبدء له في
العبث ليس مبدءا فكريا البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله
وهي خير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فتشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا فلم يكن مشعورا به فان

الحسن الغير المتوقع وغير نقاده فالاول بالنسبة الى العالم واللذة هي الامر فيعلم من حيث نشوؤه من عادة او مزاج او
هيئة او ارادة اشتغال له هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة لمن تكد لعارض لم يعز ذلك من اسباب
جزئية لا يمكن ضبطها والعادة وكذا الاشتغال من الملوك والحرص على النقص الجديد كل ذلك بحسب القوى
واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الانسان بما هو انسان فهذه الغايات خالية عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ اول لكن
خير ما حقيقيا البحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق ما زعم ديمقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار
لا يتجزى كانت مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت جملة منها واجتمعت على هيئة
مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما من لم يكن كانت علة فجعلوا الصيغة للبقاء الاولى النشر
يبقى والعهو ليس لم يكن كذلك لم يبق والتقدمين بالاتفاق مح نهايات الطبيعة لا ... لها تكليف تنفس لاجل غرض ومنها ان ... اوالموت
والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يعرف كما فعلوا فيعلم ان جميع غير مقصودة للطبيعة فان النظام الاول
ولو كان على عكس النحو الى تلك نظام لا يتغير ولا يبعد ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من جهة فقده توجه الطبيعة اليه فكذلك
نظام النشوء لضرورة المادة من جهة وارع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة ... كالشمع ويعقد الملح ويسود وجه القصار
ويبيض الثوب ومنها ان المطر نعلم جزما انه كان لضرورة المادة اذ الشمس اذا جذبت الماء فصعد البخار الى الحيز البارد فيبرد
برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان للامطار مقصودة تلك المصالح وليس كذلك بل
لضرورة المادة فكذا القول في غيره والجمهور دفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة هي ان الامور الممكنة اما دائمة او اكثرية
او مساوية ... لقعود زيد وقيامه او على الاقل كالاصابع على الدوام او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي و
الباقيان فقد يكونان بالقياس باجزائها وذلك مثل ان شرط المادة في كف الجنين فضلت عن المصرف
منها في الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان تخلق اصبع زائدة
فعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائدة وغير ذلك من باب الدوام بالنسبة الى الطبيعة
الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا
اخذ بشروطه واسبابه ففي صيرورة المساوي اكثريا او دائما ملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة في ان الامور

الموجبة

الموجبة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها والا بالقياس الى مبدء الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم
يكن شيء اتفاقيا فان عن حافر بئرا على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت اليه فهو اتفاقي
والى بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية
بالعرض والغايات غايات بالعرض فاذا تحققت ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية ذاتية لامر طبيعي او
ارادي او قسري فيؤل الى الطبيعة او الارادة فالطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق فذاتيتهما فما لم يكونا لم
يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليها اذ ليس ... التي
المودية اليه ينبغي غاية ذاتية له طبيعية او ارادية فظهر ان ذي الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق
مدخل في بعض افرادها فما نسب الى انبادقلس او ذيمقراطيس كله باطل والى الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة
فنقول اما الاول فلانه ليس اذا عدمت الروية في الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية
بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تعدي الفعل اليها لذاته لا لجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختار سالمة عن اختلاف
الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كحركة الافلاك ومما يؤيد ذلك ان
نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى ولعل الصناعات اذا صارت ملكة لم تحتج في استعمالها
الى روية مع ان لها غايات بل اذا شرع بها بالروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد
الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا روى وتفكر ابتدأ في صناعته فللطبيعة ايضا غايات بلا روية وقريب من هذا
اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك عضو بلا فكر وروية واما الشبهة الثانية فان الغاية في هذه الاشياء
تامة العدم ... وما ... للحصول موانع وارادات خارجة عن تحريك الطبيعة لا الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة
متوجهة الى غايات ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول لاجل ذلك قصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية
المقصودة وههنا سر ليس هذا الكتاب موضع بيانه والانظام الذبول فهو ايضا مستند الى غاية وذلك لان
له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل
الرطوبات وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن بامداد بعد امداد

لكن لكل مدة ثاني يكون الاستمداد منه اتم من المدد الاول فيلزم نقصان الامداد وسببا لنظام الذبول بالعرض
ولا الزيادات والتسويات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة التي
تستحقها ولا يبطلها كما علمت فيلزم فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن بمجموعه ولا يلزم ان يكون
غاية شئ لغيره ودفع الشبهة الثالثة ان القوة المحركة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها والاستة
الافاعيل كالعقد والحل والتسوية فانما للتخصيص وبغيرها في توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض
عندهم كما ستعلم ودفع الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبب المطر معناه بل السبب فيه اوضاع سماوية
يليها قوابل من استعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب
الالهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة البحث الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا افعال الله تعالى
خالية عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية و
مصلحة لبعض قواه فتمسكوا بحجج هي اوهن من بيت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بالتنور من
من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع فلم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من
جملة المرجحات لا فاعلينا في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور الغائبة ولم يتفطنوا انه
ابطال الداعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق لاثباته
لمن يجوز الاستغناء عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكن اثبات واجب الوجود ومنها قولهم كون الارادة
مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة
وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف تخصص احد الجانبين وان الصفة التي يقولون انها
فان تلك الصفة كانت حاصلة ايضا لو فرض تعلقها بالجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم
بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا كاف في اختصاصهم
فان المريد لا يريد اي شئ اتفق لان الارادة من الصفات الاضافية فلا تتحقق ارادة غير متعلقة بشئ ثم
يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شئ قبل وجوده وترجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة

متحققة

متحققة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة الفعل اليه امكانية فمن دون داع مقتض
لصدوره يمتنع صدوره عنه قطعا لامتناع ترجح المساوي بلا مرجح فان تجويزه ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان
دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام
الفاعلية فلو احتاج في فعله الى شئ خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم انه سبب الاسباب و
كل ما يكون سببا اولا لا يمكن لفعله غاية اما سوى ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند اليه فان كان
لفعله غاية غير ذاته فان لم تستند وجودها اليه لكان خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيها
غاية داعية لصدورها وتلك الغاية تنتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور والتسلسل وقد فرض كونها غير
ذاته هف فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها البحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى
نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلثة اقسام احدها الامر
الذي لا بد من تقدمه وتحققه حتى يوجد الغاية مثل صلابة الحديد للقطع وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل
الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ليتم الثاني ما لا بد منه لازما للمقدم
الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم او كون للقطع ولكن لا لانه كذلك بل لانه لازم للحديد
الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة
الافلاك وغاية حركتها ما فوقها كما ستعلم ووجود الشر في هذا العالم من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول
اما القول في الحوادث الكائنة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود المهيات النوعية وجودا مستمرا فان امكن بقاء شخص واحد
منها كفى ولا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس والقمر وان لم يمكن ذلك فيحتاج الى
الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات
لا يمكن حصوله الا بها فيلزم اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية وهذا
بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها

غاية غير ذلك والحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها لطف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل
لنفوسها التشبه بالكامل الذي ليس له حالة منتظرة وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت
الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية لما يجمعه من المقدمات والشرائط
المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد بتشابه العلة الغائية انه لا يكون ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية
بعد غاية الى لا نهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا الكل وليس غاية معينة و
ليس للنفس في ذلك القياس سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه واعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل
اجزاء الحكمة وما ذكر في الكتب كالشفاء وغيره فيها مساهلات واشياء غير منقحة لا منتج الا بالكلام المشبع والتحقيق
البالغ فيجب الفحص فيها وتوفية الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة وقد بسطنا
القول فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق من هناك ثم ما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما
نقول انك لو نظرت حق النظر في العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية وانما اثر الغاية
بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فاول ان يحصل لشبع له وجود
الشبع فيصير قصد التخيل في صدد الشهود والتعيين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي اكل ليصير شبعان
وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية بالحقيقة فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل
فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فعلم ان العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل والغاية
المترتبة على الفعل انما تسترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل
كالفرح ومع ما يحصل في القابل فقط وما يحصل في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين يرجعان الى
القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان البناء للاسكن والمحصل لرضاء انسان بفعله لا يحصل الا
لمصلحة يعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل مترتبا ذاتيا و
كذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لولا اولوية او طلب فرح
او انتفاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ولكن الجواب عن الاخير لا باد ذكره وبعضهم من ان المراد من

الغاية في هذا

الغاية في هذا التقسيم وفي التقسيم الاخير هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى لم يجب ان
يعود الى الفاعل ولو بحسب الطبع اذا لم يكن عائق يمنع ذلك المراد منه ان الغاية بحسب الماهية لا النفس ما ينتهي
اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد
كثيرا في المشهور انه تعالى غاية الغايات وانه المبدا والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان
الى ربك الرجعى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك غير ما هو
غير ذاته فهو كذلك كما سبق من انه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عنه
فهو تعالى بسبب ذلك لم يحصل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما سبق علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت
العلة الغائية كما مر مرارا هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة
المقتضي للمقتضى قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك مع
اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية
في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او
امرا منها فانك لو وضعت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتا لكان فاعلا وغاية
فقد علم ان مراد من نفى الغاية عن فعله تعالى نفي ما يكون غير نفس ذاته من كرامته او محمدة او ثناء او ايصال نفع
الى الغير او غير ذلك من الامور التي تترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما
الغاية التي هي علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعية له في افادة الخير طالبا اليه فهو مما ساق اليه
الفحص والبرهان وشهدت عقول الفحول واذهان الالباب والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس
في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور
التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي
هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان
المبدا الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به

المتألهون
تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادي كان او طبيعي والحكماء
حكموا بان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة
مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره
ولو كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها موادها هي كونها على افضل ما يمكن لها التحصيل
لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت اصلا ومن هاهنا تفطن
العارف اللبيب بان غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من
جهة توجه الاشياء المحركة دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس
السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل الشيئين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك القوى السماوية وغيرها في ان
مطلوبها ايضا ليس ما تحته في الوجود كالآثار مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه
الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت الغاية ولو كانت بحسب الشيئية متقدمة
على الفعل لكنها بحسب الوجود متأخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى غاية لزم ان يكون
متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتأخرا عنها كذلك قلت تأخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون
اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات
يتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات تتأخر عنه وجودا وان تقدمت عليها علما ومعقولا
الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر
الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق
الحقيقي فهو بالاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومن الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه مرغوب
عشقي يقتضي حفظها كمالاتها الاولية وتشوق الى تحصيل ما تفقد عنها من الكمالات الثانوية تشبها بمبدأها بقدر
الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل
لغرض غير ذاته فهو فقير الى ذلك الغرض مستفيض محتاج فيما ليس له والملك يجب ان يستغني

واعانه

واعانة منه فغرض الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه ولو كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد لاجل معلوله
والا لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصده
كحصول الصحة في قصد الطبيب في معالجته لشخص وتدبيره اياه لحصول الصحة فقد يستفيد الصحة من قصده اياها وكونها
غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب وغرضه ليس مفيدا للصحة بل المفيد لها مبدأ اجل من الطبيب وقصده
وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد معد كالآلة المادية لا غير والمفيد للآثار رفيع من
المقاصد فالقاصد فيه يكون فاعلا بالعرض لا بالذات فان قلت كثيرا ما يقع القصد لما هو اخس من القاصد
قلت نعم ولكنه لا على سبيل الغلط والخطأ او لا لان الفاعل وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما
قصده ولكن بحسب مخالطته المواد وقواها التي هي في الحقيقة يوجب القصد الى الغرض الخسيس يصير المقصود اشرف منه
فان قلت اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى نفعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من
الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد انكار الآثار العجيبة والمنافع الحكمية الحاصلة في اجزاء العالم وما
يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة
وقد اشتملت عليها المجلدات كوضع الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة
للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس لمعرفة البارى جل ذكره وما يرد
في منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة
والاوراق قلت الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحة من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا
نعلمها وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء
كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي لكافة الناس او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على
الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عن علمه شيء كما سيجيء
كيف وعنايته لكل شيء بعد ما كان سبيلها هذا السبيل من ان لا يجوز ان يفعل لما دونها والا لان يستكمل بمعلولها
الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل المعلول ولو كانت فعله وترضيه فكل ما في الاجسام الطبيعية من النادر

الما دوم

الشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع النوع منها لكن يلزمها انتفاع النوع بها
باب الترشح لكمالاتهن وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا المقصود من ملكوت السموات ما تحريكاتها ليس هو
نظام العالم السفلي بل ما وراها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام العالم السفلي وما دونها
على ما قيل بالفارسي عالم بجوش لا اله الا هو ست غافل بگمان كه دشمن است يا دوست دريا بحيط خويش
موجی دارد خس پندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدا
كل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد بالغاية
ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشرور في
الطبايع الهيولانية فان قلت هذه اللوازم مع ملزوماتها لا بد ان يكون تلك المبادي عالمة لها الا فكيف يجب ان
يكون مقصودة لتلك المبادي لا تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا
بما يتوجه اليه قلت نفي الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والبرهان يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن
لها ذاتي او عليها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات واذا لم يكن لمقتضاها وجه لا لاضرار فله كونه من الثبوت اولا
وهو يستلزم نحوا من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل يحكم عليه كلام القران المجيد وان من شيء
الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية
الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية قلت هذا نحو من الاستدلال
يحسن به في طبقة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد بان ان لكل فعل غاية
وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها فقد اتضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدا الاول هو الذي ابتداء
الامر واليه ينتهي الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل
والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والوصفية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق
الوصفي لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه وله الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر
بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة

فنقول

فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث انبانا عن غاية وجود العالم بالمعنى
الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت لان اعرف فعلمنا انه الغاية القصوى لوجود العالم موقوف كما انه
الفاعل والعلة الغائية لوجود الكل ونبه على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك ما لغاية
الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى وبقاء الاخرة فذلك بني العالم ولاجله نظم النظام وهو
مبنى في الوجود الالهي الذي يصير الامور ثم اعلم ان المصنف ذكر في احكام العلة مسئلتين احدهما ان العلة
الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته
بحسب حقيقتها البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة يكون
عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زايدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدا
بسيط بل مركب فاذا فرض الفاعل البسيط في حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدا لغيره وليس ينقسم الى
شيئين باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب
بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كانت العلة بسيطة بهذا النحو استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد
لان ما يصدر عنه اثنان فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه
بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان انفكاك تعقل كل منهما عن الاخر وهذا القدر كاف في المطلوب على ما
حققناه ولا حاجة الى قوله لمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك
المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين كان مصدرا لهما الكلام فيه اذ لا
لهما ان المفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدر الاثرين والمفروض خلافه فكونه مصدرا لهذا
المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم ونقل الكلام اليهما فينتهي لا محالة الى ما يستدعي التركيب
التركيب والكثرة في الذات والتفصيل انه يقال كلاهما خارجان او داخلان او عينان او احدهما خارج
والاخر داخل او عين او احدهما عين والاخر داخل فالكل ستة والاول من الاقسام والخامس التسلسل
ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالث لا تركيب بسيط هيئتان مختلفتان ومن الرابع التسلسل والتركيب وايا ما كان

لئن يفهم من لفظ المصدرية وامثالها الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان ليس
الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول
المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور وتارة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يلزم عنها المعلول
وذلك لضيق الكلام عن اداء المرام حتى ان الخصوصية ليست لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط و
تعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وحينئذ يندفع
الايرادات على الحجة المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا او جزءا
من الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا لمضايفه نسبة شيء في الصدور لانه
اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية
لزم تكثر المعلولات بل تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدريته بعد ما يكون خارجة لا يجوز ان
يكون معلولا لامر اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه وهكذا وذلك لانك قد
علمت ان المراد من الصدور او المصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ولا كلام فيه لا في المعنى
الاضافي يعرض لها اضرا اذ يكفي في تحقق ذلك الامر فرض شيء اخر هو العلة واعترض ايضا بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا
يسلب عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كالاتصاف
بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك
وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم الا التركيب والتسلسل والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه
وقابليته له لا يقتضي الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة يلحقها باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى
مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة
والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور اذ يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر
عنها شيء واحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل يمتنع تعددها ان كانت العلة علة بذاتها فتلك الخصوصية ذات
العلة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزم تعدد الجهات انما يكون عند تكثر

المعلولات

المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكفي ذات العلة بنفس الخصوصية وكتب الشيخ
الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب
مثلا كان مصدر ا وما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية نقيض صدور
ا لا صدور ا لا صدور لا ان يصدر ب كالجسم اذا قبل الحركة والسواد ليس بحركة فيلزم ان الجسم قد قبل الحركة
وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء
بقوله وليس قولنا ليس في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القول
لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف
اشتبه على الذين يدعون الكياسة والتحصيل ويفنون عمرهم في طلب تعليم المنطق وتعلمه ليتيسر له الاحتراز عن الغلط
ثم لما جاء المط الاشرف اعرض عن استعماله ووقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول لئن ما ذكره يدل
دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد وكونه مصدرا للشيء ولم يفهم كلام الشيخ فيما ادعى انه يتكلم بالمنطق
مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه لئن هذا الرجل متمنطق على المشائين فهو ليس بمتمنطق على مثل الشيخ
الرئيس فاضل الفلاسفة اليس ذلك منه عينا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس
ماهية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ولما ليس ا كانت
مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا لان ا هو نفس ذاته فيلزم ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ
ان صدور لا ا ليس صدورا اذ هو لا صدور الخبا الضف بصدور لا ا ففقد الصف بصدور لا ا فاذا كان له حيثيتان
جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض لا اذا لم يكن له الا حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بها للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بالاخر فهو من حيث الاتصاف
بذلك الشيء لا يتصف بالاخر فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث لا اولا فلان اجتماع النقيضين
في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرط التناقض وحدة الشيء ومنها عدم
اشتراط وحدة في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلا شناعة باجتماع كل مفهومين بحسب المفهوم

متخالفين

كالسواد والحركة في موضع واحد كالجسم في جهة واحدة قلنا بان خلاصة الدليل نفسه فيلزم كون الاتصاف بها تناقضا
وما يقال به احد والثالث فلان نقايض المعاني المصدرية والروابط في المفهومات انما هي رفعها لانها تحمل على
الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لا
صدوره لا نقيض وجوب الشيء اي كونه موجبا عدمه لا لا وجوبه وذلك لان كل من الا صدور والا وجوب نقيضا لنقيض
الصدور والوجوب لكنه لا يصح اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور فقف
لا يخفى على البصير الحاذق والذكي المحقق ان هذا غير وارد على ما قررناه به الحجة وحققناه به الصدور من انه ليس المراد منه
المعنى الاضافي المصدري بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد عورضت الحجتان المذكورتان بوجوه
الاول ان كل ما يصدر عن العلة فله لميته ووجوب ضرورة كونه امرا موجبا او كل منهما معلول فيلزم الصادر عن
كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجوب مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما تحقق من انه
زيادة عليها في التصور فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول اما على راي المشائين فهو الوجود اذا اتصف
الماهية به واما على راي الرواقيين فهو الماهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول
الاول الا الواحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيلزم الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل
موجودين فرضا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية
علية بعض الافراد لبعض اخر دون غيره في المتواطي وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك
انما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجيء بيانه ولما كانت
هذه الجهات والاعتبارات ليست مستقلة بل شروطا وحيثيات مختلفة بها احوال العلة الموجبة اعترض
بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح لان
يجعل مبدا للكثرات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا
تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوته لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على

تعقل

تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب
والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب سلوبا والاضافة مضافا فلا يصح الحكم
باستناد ثبوته اليها للزوم الدور الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدا لمحاذيات للنقط المفروضة على
المحيط والجواب ان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يلزم معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة
قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة فلا يلزم كونها فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف
الحيثيات ظاهر لا مدفع له الرابع ان الوحدة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك المجموعة
ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاولى فيلزم من تغاير المجموعين ان يكون الوحدة المأخوذة
فيهما جميعا اثنين اقول هذا في السخافة والوهن مثل الثالث بل اسخف واوهن منه ظاهرا لا يخفى و
الاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من دون فايدة فان قائلها اما
لا يقدر على ادراك كون البسيط بجهة بسيطة فاعلا لشيء فضلا عن اثباته او نفيه او يغلب على طبعه
الجدال والمراء حبا للشرف والرياسة والانكار للفلسفة تقربا الى الجهلة المسئلة الثانية ما اشار اليها بقوله
ونقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني تحقق جملة الامور
المعتبرة في تحققه والمراد به الامر الذي لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه المعلول فالتعريف شامل للعلة البسيطة
لا يقال الامكان شرط في تاثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لانا نقول الامكان ماخوذ في جانب المعلول لانه في معنى
المعلولية فلم ياخذ شيئا ليكن لم نطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركيب العلة فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة
التامة بل لانا نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحيث
لا يقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل
ليس الا ذات المعلول والامكان يشترط منه كالشيئية ونظايرها الا الذات وصفة الامكان كما انه ليس الصادر
عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة للعلة مع ان جميعها معتبرة في المعلول فيلزم ان ما لا يكون شيئا
ولا يكون مفهوما ولا مباينا للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها

لانه لو لم يكن واجب الوجود ح فاما ان ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده
لم يكن العلة عنده ممكن الوجود فلا يخلو اما ان يتساوى جانبا وجوده وعدمه فيلزم محال مع تمام العلة كما له لا
فلم يكن ما فرض تمام العلة تاما فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة
هف والا ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى مرتبة الوجوب والا يستلزم مرجحية مقابله المستلزمة
لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض لا اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب
احد طرفي الممكن لان ما بذاته كلا فرض يستلزم استحالة الاخر لاستحالة وقوع احد المتساويين من دون مرجح و
استحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا فلانا لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف
الاخر وانما يستلزم ان لو كان الطرفين في صورة التساوي قلت لا في الاول فلان من الامكان الذاتي
ليس تساوي نسبتي الوجود والعدم في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر بل
الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية
الامكانية اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للماهية اي الا استحقاقيتها للوجود والعدم
يعبر عنها بالامكان ليست ثابتة لها في نفس الامر بل في مرتبة الرتبة الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن علتها ولو
كانت هذه المرتبة من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك الرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب
في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن بوصف الامكان غير موجود في الواقع فاندفع النقض
لان ما ذاته غير متحققة واما في الثاني فلان امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جايز الارتفاع
فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاعه او جوازه ان لم يقع مع كونه جايزا وكلاهما مستحيلان لان امكان
المستحيل مستحيل كونه فبان ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب
الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره
ممكنا بالذات بل الواجب بغيره لا يكون الا كذلك ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي هي
لا يجب لها الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد

شخصي

شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لزم التخلف مقتضى الذات والا اجتماع النقيضين وقد ظهر من هذا
انه من خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرايط فان كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يكون يجب
او يمتنع بالغير لما علمت ولان ما لم يمكن بالغير لكان استلزامه لا توارد العلتين او التناقض او تخلف
مقتضى الذات هداية يزول بها ما غلب على اوهام العوام من ان تاثير العلة لا يكون الا في حال
وجود الاثر والا لزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودا الابناني تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء
اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم
او حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جائز ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين
جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هف فاذن تفيد وجوده حالة وجوده المفاد
من العلة والا لزم تحصيل الحاصل بلغ الذي هو محال فان تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمستحيل انما
المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل اخر غير ما فرض انه حاصل به ابتداء ايسلم انك لما ايقنت انه كلما وجدت العلة
بجميع جهات التاثير وجد المعلول ضرورة لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة الا بذاتها او ببعض
جهات تاثيرها واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان العلة التامة
الممكن اعني وجوده وعدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه الا عدمه السابق فبعدمها السابق
ولا عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر ان لكل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه
من اجل الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فيلبس
المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار اخر غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي نشا من الاوهام
العامية في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجد والابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء
والسخونة بعد النار انما نشا من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الاب حركاته علة لحركات اللبنات
وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لتشكل ما مع الحفظ وذلك التشكل فيما نحن
طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المنى الى الرحم ولا تصويره حيوانا و

بقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لابطال البرودة المانعة لحصول السخونة ولا لحصول السخونة
في الماء واستحالته لا فيما نحن فيه الذي يكسو العناصر صورها وقد برهن على ان علة كل جسم امر متقدم بالضرورة لما اشير اليه
في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار راجح بالتقدم على نار اخرى وبالجملة فكل
نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن لها بد من علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات
فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما هو عرف الالهيين واما
يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت انها معدة وليست علة بالذات
فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان لا يكون علة للوجود والتحصيل وكذا الصورة اذ لا وجود لها من
دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود شيء لكان العدم مفيدا للوجود ومبدأ الاستقلال
لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي بضرب من الاعداد على وانما هي روابط للوجود و
مجاري وشرائط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون اكد من المعلول فالعرض لضعف
وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة للعقل او النفس ولا
المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه رأي الحكماء وقد اشتهر من الفلاسفة
الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط وان كانت عقولا
فعالة لها الاعتبارات والشروط التي لابد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى نعم جلالا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد
وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا
لكان للعدم الذي هو القوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيلزم ان يكون العدم جزء علة الوجود وهو محال
وهذه الحجة وان استحسنها القوم لكن يرد عليها امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن
الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل
الفاعل اياه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب القوة لكن لا يكتسب اتصاف الموجود به في الواقع
على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيها انه لو سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع

لايلزم

لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يلزم ان يكون فاعلا بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده مطلقا من ثبوت القوة للحيوان
مثلا لا مدخل له في محركيته وحساسيته ولو سلم ان في علته للحصول الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل يكون شرطا
وخارجا لان مدخلية الهيولى في تأثير الصورة عند من يجوز ان يجعل لها تأثيرا انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان
كون المادة هي العلة القريبة كيف ولو لم يكن عنده مدخلية للامكان ولو شرطا لاستقصا عدم
صدور الافلاك من العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين المخلص عن وساطة الامكان
وثالثها ان الامكان وان كان متقوما بانه ممكن لكن ليس ذاته الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان
حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند اشياعه القائلين بان الوجودات العارضة لها
حقائق متخالفة الذوات مشتركة في مفهوم شامل عرضي لها فكيف يلزم نفي وساطة الامكان نفي
وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب
الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل
وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط
لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بالتأثير في شهود نوره
بقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها و
القائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه فهو وان كان في
القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعدهم فيه
لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بعض
ورجحه برهان حكمي على هذا المقصد الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية

فصل في الجوهر والعرض

كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه اي مختصا بانقسامه او لا يكون فان كان
الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا وقد فصلنا الكلام في نفي الحلول
فتذكره ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا لامتنع الحلول لبداهة فلا يخ

اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل الهيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى موضوعا والحال عرضا وبا ورنا من تقييد الحاجة بالوجه اذ نعم ما قال الشارح المبين الباعث على تقييد الافتقار لم يجعل الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف المحل فقط وهو العرض وحده موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال في وجه من جهة كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه كما فسره به بعضهم وجزم انه اريد به المحل المستغني اي كما هو في التقسيم فان بعض الشارحين الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان الفصل معنون به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة في الهيولى والصورة كما سيجيء اقول ما ذكره المص اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعي فيه بيان انحصارها الاولية والاما ذكره بعد ذلك هو لبيان مفهوم الجوهر والعرض وقسما وهما الاولية وكون الهيولى والصورة مما هو من اقسام المحل والحال وطور الاخير من اقسام الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شئ واحد قسما للامور كثيرة بحسب اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا

فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع واعلم ان لفظ في وان كانت مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يقال في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي الغرض وفي الغاية وفي الكل في قولهم لا في الموضع في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض لتمييز ذلك من الصور الا انهم يعنون بها ههنا الاختصاص الناعت بالمعنى الذي ذكرناه فلا حاجة الى التمييز بخروج عن الشارحات في ما وضع لاجله لفظة في كالشيوع والمجامعة بالكلية لاخراج كون الماء من في العام كالانسان في الحيوان نحو الكاين في الموضوع لئلا يخرج الانسان عن خارج الجوهر وداخلا في العرض عندما لم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام في اخراج كون الشئ في الزمان او المكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم خروج الكاين في المكان والمخصب وغيره عن حد الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكر من القيود وذكره فاصلا معنويا بل قرائن لفظية او معنوية لانه غير محتاج الى تمييز معنوي من اللفظ بعد معرفة معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية من ذكر هذه القيود في تعريف الجوهر والعرض نفيا واثباتا فكانه اراد انه منه في الموضوع ولو كان مشتركا معنويا بين هذه الاشياء لكانت القيود مميزات لذلك الموضوع عن

غيره في المشتركات فمن لا يقول بان الكل الاشتراك والاحاطة فيكون مشتركا معنويا لانا نقول مرجع الكلام في الاشتراك والاحاطة مع الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس مثل ظرفية الكوز للماء وكون الشئ في الحركة وكون الحركة في الشئ وحينئذ اجزاء الفظ الماهية في تعريفه يحتاج عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية اذ المراد بالماهية ما يغاير الوجود او ما يوجد الكلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب ان الصور المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة بالذهن بحسب خصوص هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقائق الاشياء في الذهن دون امثالها واشباحها ولا عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور الا اعراضا فقط موجودة بوجود خارجي كسائر الاعراض القائمة بالنفس واما العرض فهو الموجود في الموضوع قيد الاثبات لئن يقال هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا او عرضا معا كما التزمه بعضهم انه لا استحالة في كون شئ واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وليس اندراج شئ واحد تحت مقولتين بان يكون صدق احدهما عليه بالذات وصدق الاخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا البطلان بغيره فكالانسان الذي في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين وغيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة جوهرية الخارجية فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فلا يلزم كون شئ واحد جوهرا وعرضا في حيثيتين وعليه قد يحصل ماهية الجوهر في الذهن من دون انقلاب الكيف كما ارتكبه السيد السند ومن غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدواني من اطلاق الكيف على العلم والامور النفسانية في باب التجوز والتشبيه لعل هذا اجود والمسلك في دفع الاشكالات الواردة على الوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية قوة انتزاع المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول تتأثر بكيفية نفسانية هي علمها والكمال لها قالوا اذا فتشنا حالنا عند العقل لم نجد الا هذه الصور العقلية فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها باعثة لها فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة

في الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا في حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا
بان العلم بكل مقولة في تلك المقولة فاشكل الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة في المسفورة في الكتب
الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد ويوجد معه صفاته واعراضه
كالابيض والضاحك والماشي وغيرها فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض و
الضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك
المفهومات ايضا وكذلك الموجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات
واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم كما اذا الجسم انما يوجد في الخارج اذا
كان فيه شكل ما متشكلا متحيزا او بها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يوجد فيه فرد منه في الخارج او اذا اتحد بحقيقة
المعلوم فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة
اليه واتحاده معها بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث
جنسها القريب وكيف من حيث البعيد ومن مقولة العلم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان
من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث وجوده وتشخصه
فاتحاد المعلوم معها اتحاد الوضع مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث
انه علم وهو في الواقع عين حقيقته وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان
يكون من مقولة الكيف ومن حيث انه حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم
ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين وكذلك سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة
واجتماع الضدين واتصاف النفس بصفات الاجسام وحصول السموات بعظمتها في العقل عند تعقلها
كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف دائما بالذات لكونه
ومفهوم المعلوم متحد معه في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن
حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني تبعا لعبارات القدماء الى العرض والعرضي

متحدان

متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء
او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس اجوبة
سائر الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد يكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك الباري تعالى
اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقائق الباطلة مطلقا او من بعض الوجوه
فافهم ذلك ثم احسن امعان رويتك ثم الجوهر ان كان محلا اي الجوهر الذي بحيث يحصل منهما وحدة طبيعية
نوع طبيعي فهو الهيولى وباقيها بالمحل اشرف في النقص الجسم باعتبار كونه محلا للاعراض وباعتبار كونه محلا
للصور الجوهرية وان كان حالا فهو الصورة بالشرط المذكور وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان
مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير في
التصرف فهو النفس والا فهو العقل وفي هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من جوهرين الحال والمحل
منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي من جوهرين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى
في التقسيم ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه او خارج عنه مفارق له والمفارق ينقسم
الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة ما وهو العقل والجوهر الذي هو نوع جسماني
كالسماء والنار والماء وجزؤه المحل والحال فيها الصورة نوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جزء لما
فجزؤه من اجزائها هذا على ما يقتضي من ان للجسم صورة جرمية واخرى طبيعية فينحصر الجوهر في الخمسة منقوض بالملك
عند القائل بكونه بعدا مجردا جوهرا والقائل به لا يقول ببعض من الخمسة والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد
وقد يمهد ذلك التقسيم على ان بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما
يدخل تحته مركبا من جنسه وفصل بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لان المجنس ليست
مركبة منها لانها تعقل الماهية البسيطة اي اذا تعقل كل منه يستلزم حصولها في الذات العاقلة
واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا يكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة
اي الذي فيها ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل وفيه نظر ظاهر لان المبنى انقسام المحل انقسام الحال انما

النفس

يكون في القسمة المقدارية بانواعها دون القسمة المعنوية ولذا كانت باجزاء خارجية من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء
العقلية المحمولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسيته الا للبعض بالكلية وهو لا يستلزم المطلوب من نفي جنسيته للجميع كما هو
الظاهر من كلامه ولقائل ان يقول في نفي جنسية مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر الذي يدعى بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فهي مما لا جنس لها والا لاحتاجت الى فصل يميزها عن النوع الآخر المندرج تحت جنسها
فيكون تلك الماهية مركبة وقد فرضناها بسيطة هف فاذن الماهيات البسيطة التي يحمل عليها الجوهر ليست انواعا له
ولا الجوهر جنسا لها وان كانت الماهية التي يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه اجزاء بسيطة كما علمت
فتلك الاجزاء التي هي غنية عن الموضوع اولا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بالمحتاج الى الموضوع والمتقوم بالمحتاج
يحتاج الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كانت
تلك الاجزاء غنية عن الموضوع فيصدق عليها انها جوهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس لانواعه واذا كان
الجوهر خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات هذا
غاية ما تمسك به القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية سائر
المقولات بل سائر الاجناس مطلقا لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اورده في الاسفار الاربعة
وهو الوجه الذي تحت العقدة في الطرفين ومن اراده فليطلب هناك واعلم انه قد تقرر عندهم ان
الجنس في المركبات الخارجية مأخوذ من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا ان الجنس عرضي بالقياس
الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة
الجوهر والماهية مبني على ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللازم العرضي لا كاندراج
الانواع تحت جنسها لاتفاق على عدم كونها جوهرا اذ انها تستلزم كونها عرضا مندرجا تحت احدى المقولات
التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول لا نسلم ذلك فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا
ليست واقعة تحت شيء من المقولات ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء من ان المراد بانحصار الممكن فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت

واحدة منها

واحدة منها بالذات ولا يجب لذي جزء ان يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير
من الوجدانيات فان قلت يلزم مما ذكرت نفي جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد
جدا وبيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته فيكون صورته التي هي نفسه خارجة عن
حقيقة الجوهر وماهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان يجاب عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما كونها صورة
ونفسا والاخر كونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيرها وتصرفها في البدن ومناط الاعتبار الاول كونها موجودة
لغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودة لنفسها ولعدها(؟) وذلك نفوذ كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجهة في نفسه
تحت مقولة لا يوجب كونه ووقوعه باعتبار اخر ايضا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا فالنفس وان كانت
بحسب ذاتها جوهرا ولكنه بحسب نفسيتها واضافتها مقولة المضاف ظاهر لكن لا يجب كونها جزءا للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده
باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا الا في سائر الصور المادية على ما سبق فتكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها مقومة
لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا وان كان خلاف المشهور
وما عليه فان كونها حقيقة شيء وكونها جزءا لحقيقة شيء اخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال
الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يحصل مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه النفي
عما ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين بقوله ان الانسان ماهيته مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس
المجردة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركب
منهما اذ قد تبين ان حال النفس من جهة كونها صورة ومقومة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها ثم لنرجع الى طريقة اخرى في
نفي جوهرية النفس وما فوقها من العقول بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي انك لو نظرت حق النظر في ما بنيه الشيخ
الالهي صاحب كتاب التلويحات وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها
انية صرفة باصطلاح التلويحات والمآل واحد اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة واحدة وقد بين
بالاصول الاشراقية كون النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها ومراتبها
ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف بينها انما هو بالكمال بعضها والنقص الاخر في اصل الحقيقة النورية الوجودية

لعلم منه ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة ولئن كانت وجها انها لانه موضوع فعليك بهذه القاعدة
فان انها عمدة عظيمة ذهل عنها جمهور القوم ثم مراجعة كتبهم في دفع شكوك تستعرض لك في تحقيقها فقد ثبت مما ذكرنا بتحقيق
ولا حق ان اصول الجواهر وبسائطها واجناسها ليس مما يندرج تحت مفهوم الجوهر حسب انها فيما يندرج في مرتبة متأخرة في الوجود كالهيولى
والجسم الطبيعي يندرج بعد بحسب ذاتها في انها في غير جوهر بالذات فان الهيولى ما معلولة للصورة والعلة لو لم يكن اولا بالجوهرية
في معلولها فلا اقل في ان يكون مساوية له فيها والجسم الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيولى ولتقدم الجسم مركب من الهيولى
والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست الا جوهرية
الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتها في حد ذاتها
فكذلك لم يكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين وتحقق مما قررناه ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود المصنف
ولا يظنن احد ان هذا مناف لما ينتج من مباحث الصور النوعية في اثبات الجوهرية لها كما اشرنا اليه واما
اقسام العرض الاولية المسماة بالمقولات فتسعة كما هو المشهور واربعة عند صاحب كتاب البصائر الجوهر والكم
والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر حجة لاثبات حصر المقولات في الخمس وهي
ان الماهية التي هي وراء الوجود اما التي يعرض جوهرا او التي يعرض غير جوهر اما هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها اولا
فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما
يعقل دون القياس الى غيرها اما ان يوجب لذاته المساواة او التفاوت والتجزي اولا يوجب فان اوجب
فالكم والا فهو الكيف ودخل في النسبيات في الحقيقة متى واين والملك والوضع لا يعقل الا وان يعقل
الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له هيئة الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودا
له بل وجوده اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء جنس فالاضافة تعم هذه
هذه الاشياء اجناس عالية والفعل والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس الاضافة
مما تحققت المقولية واعترض عليه بمخالفته للمعلم الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست مما اخذه
عن المعلم الاول بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس وليس له برهان في الحصر في العشر والبرهان هو الذي تبع

الكم والكيف

الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا
كانت هذه الاشياء هي الاجناس العالية فظاهر ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود
ليس بجنس لما تحققه والوضعية التي هي لتسعة من لوازم الاعراض لا ما نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتهما الى
الموضوع ونسبتها الى موضوعاتها تابعة لماهيتها العرضية فما ذكره في تعريف كل من المقولات يكون رسوما ناقصة لها لا غيره
اما الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة اولا والتي يقابل هو ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته
اذ المساواة والخارج في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور لا يقال الكم قد تقرر ان التجزي والفصل من انفعالات المادة
لا تقبله غيرها وههنا اوجبتم ان التجزي مع ما يقابله بقبيله الكم لذاته لانا نقول المتجزي والانقسام بالفعل لا يقبله الا
المادة وان كان المقدار مهيئا له والا التجزي الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير شيء فهي انما يلحق الكم لذاته
ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة فيقوله لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه او المتعلق
به وينقسم الكم بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده والمراد بالحد ما يكون
نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يمكن فيه اختصاص باحدهما دون الاخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط وكذا الخط
بالقياس الى قسمي السطح والسطح بالقياس الى الجسم والان بالنسبة الى الانين والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل وهو الذي
ويجمع بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع لانه ليس متساوي النسبة الى الجزئين بل يختص باحدهما دون
الاخر والان لا يكون واصلا بخلاف الحدود الباقية فانها قد تكون فاصلا ايضا والحدود بحسب كونها مخالفة
بالنوع لذات المحدود والا لكانت اجزاء لا حدود واعترض ان يكون التضعيف تثليثا والتثليث تحت في المحدود
بحسب انه نوع اعراض للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد وهذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل في العدد
لا باعتبار انواعه او لمجرد فرض نوع اخر للكم المنفصل وان استحال وجوده في الخارج فضلا عن وجوده عند بعضهم كما اشير
اليه وانما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت الى الثلاثة والاثنين كان الثالث
جزءا من الثلاثة وخارجا عن الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول
نوع اخر من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد وغير القار وهو القول وربما احتج ابان

بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب منع الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء فذاته
والقول بعينه مع قطع النظر عن الكمية فلست الكمية داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية من حيث العدد وتوهموا
ايضا ان الثقل والخفة لاتصالها بالجسم ولا والكم اللاحق وانه من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان يحركان
الجسم الى الوسط او عن الوسط وليس فيهما كمية فالمثل والنفاوت في كفتي الميزان يرجعان الى
مقاومتهما في جذب العمود وشدة احدهما فيه فاذا اشتدت الجذب لاحدى الكفتين لزيادة ثقله يسمى تفاوتا
والكمية من لوازم الثقل والخفة لحسب بكلها باعتبار زمان او مسافة حركة والى متصل وهو الذي يوجد لاجزائه المفروضة
حد مشترك وقد سبق في اوائل الكتاب تفصيل المعنى للمتصل والغرض ههنا انه اخذ فصلا للكم والمتصل والمنفصل
اللذان هما فصلا الكم ليسا في الاعيان امرين زائدين على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات
فيكون العدد من مقولتين هكذا قال صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة
عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت مقولتين بالذات او الفصل من مقولة الجنس
بالعرض وليس في ذاته من مقولة اخرى على انه ما ذكره عائد على زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما
عرضي للآخر في طرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا والا فالكلام عائد
لزم الدور او التسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه قال والذات
اي ذو وضع حيث اجزاؤه المجتمعة في الوجود مع تباينها لها الوضع والاشارة وهو المقدار كالخط المرسوم بانه
طول فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة توجب نوعا اخر
من الخط وكذا السطح المرسوم بانه طول وعرض فقط فان المستوي نوع من غير المقبب وكل مرتبة من
التقبيب يحصل به نوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة امتناع تبدلها ولو
بحسب العقل والثخن اي الجسم التعليمي المرسوم بانه طول وعرض وعمق وهو اتم المقادير لاشتماله على الابعاد
الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل عليها والى متصل غير قار الذات وهو الزمان فانه كم متصل
بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث انه قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور و

اعوام وفي

اعوام فان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم ولكن
اجيب بان اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل الفرض لا اجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك
الامر المتصل الممتد في الخيال يجب ان يوجد في الخارج كان اجتماع اجزائه فيه لشيء وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات
واعترض بان هذا الجواب غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما يفي بدفع هذه الشبهة وشبهها مما يتعلق بنفي وجود الزمان
المتصل الكمي في الخارج واما الكيف فهذه اللفظة واخواتها من الكم والمضاف وغيرها قد تطلق على نفس الكيفية
والكمية والاضافة فيطلق على طرفيه وقد يطلق على المركب منها ومن موضوعها والاول مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورة
فيكون في اللفظ اشتراك او تجوز والمراد ههنا النوع البسيط لا يقال الجسم الابيض اذا الكيف من مقولة الكيف
والا من مقولة الجوهر والا لزم تقوم الجوهر بالعرض فهو مما يكون من مقولة اخرى او يلزم تحت شيء واحد من مقولتين لانا نعرف
لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون المجموع الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في المقولات و
ليس كل مركب بصيرورته ذا وحدة اجزائه بها وحدة طبيعية يستحق مغيرها ان يقع تحت مقولة كالحجر الموضوع بجنب
الانسان فمجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا بنوع واقع تحت شيء من الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد
الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطأ من ظن في كثير من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة وسائر الصفات
اللازمة للاضافة اذ ليس كل ما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه
يعرض له المضاف فهو هيئة لشيء لا تقتضي لذاتها قسمة مقدارية فخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام
كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة فخرج به البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم بعدم اقتضاء اللا
قسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وينقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي ما يحس بعد
الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروائح والاصوات فمنها راسخة كسواد كانت من اول الخلقة كحلاوة
العسل او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها
اولانها حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات
لا لما قيل انها في انفسها انفعالات لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها لسرعة زوالها وعدمها

شديد الشبهة بقوة ان ينفعل ولا سيما بها كثرة الانفعالات في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من البديهيات
فان جسمها وصار اقدر ثقيل لعروض البرودة وكيف لعروض الحرارة وهو باق مع ماهيته وشخصه في الى اين والكم
الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وربما يجمع اجسام متباينة للكل واحد منها وزن ويحصل للمجتمع
وزن اقل او اكثر مما يستحق بنسبة الاجزاء والى كيفيات نفسانية وهي التي تعرض في نفس او في ذي نفس
ومن فسرها بالمختصة بذوات الانفس فقد اخطأ وقد عرفها الامام بالكون والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام
هي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء التعلم وكالغضب الضعيف وغضب الحليم والحالات
والانفعالات تتشاركان في الزوال وعدم الرسوخ كما يظهر بينهما من الملكة والانفعاليات في الثبات
والرسوخ وتتفرقان كالنظيرين في المحسوسية وعدمها وملكات ان كانت راسخة كالكتابة
بعد الرسوخ والعلم والعلم التام المترتب الحقيقي المقصود وغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات
المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الحالات يمكن اتحادهما بالنوع ويمكن اتحادهما كونها استعدادات نحو الاشياء
والاخر كونها من الغايات التي تنبعث اليها فمن على الوجه الاول للقدرة العدمية مفهوما ويكون عدمية والعدم
لا يبعد من مقولة اصلا فيجب اتحادهما على الوجه الثاني للكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم ان
الفرق بين الحال والملكة بالعوارض لا بالفصول وان نسبة الحال الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل ويعلم ايضا
من اخذ القوة او القدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادي اجل من ان توصف بالحال والملكة وكذا علوم
الثابتة بعد المفارقة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي من الامور المطلوبة شرعا
من اتصال وان كان وجوديا على قياس الكيمياء والدنانير المعدودة فان مراد العالم من تحصيل
في هذه النشأة ملكة العلم لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل باقية
الا انه لما تيسر في النشأة التعليقية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها معا بل لا تحصيل الا العلم الاجمالي
صارت الملكة من الكمال ولهذا يسمونها عقلا بالفعل وظاهر ان ملكة العلم اشرف من حضور صورته في
هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا قالت الصوفية

مقام

المصاحبة

مقام واحد من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شيء من الكرامات وغيرها واعتبارهم ليس الا المقامات
والملكات دون الافعال والحالات والى كيفيات استعدادية التي تختص بالاجسام لانها التي
الجسم تهيؤا شديدا نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال فتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة او نحو القبول
والانفعال فتسمى لا قوة طبيعية كاللين والممراضية تبع المص الامام في عد اللين والصلابة من الاستعدادات
لا من الملموسات لطارئة الجمهور فانه قال ان الجسم اللين هو الذي ينغمز وهناك امور ثلثة الحركة في سطحه والشكل
المقعر المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا والاولان لكونهما محسوسين بالبصر ليسا بلين فتعين
الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغمار وهو عدمي والشكل الباقي
على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي كيفية ليست بصلابة لتحققها في
الهواء المحبوس في الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من الكيفيات
قيل ان لها نوعا ثالثا هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء اذ المصارعة لا تتم الا بالعلم بتلك
الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من الكيفيات وبصلابة الاعضاء لكونها عسرة الانعطاف والنقل
وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى الكيفيات مختصة بالكميات
وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كالطول والعمق
انها من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات وكالمثلثية والمربعية للسطح والمخروطية والمكعبية
للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان السطوح والاجسام حدودا وهي ليست نفس الشكل ولا
داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون للحدود شرائط واسبابا خارجية
لعروض الشكل فليست الدائرة حاصلة في الخط ولا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم
يحصل الدائرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا تتم الكرة الا بتقبيب سطح ولا المثلث والمكعب و
نحوهما الا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق ان الدائرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة جسم
لا سطح وهكذا الحكم في سائر الاشكال السطحية والجسمية والزاوية كيفية حاصلة للمحدود لا للحدود واذا حصل في

احد ولیس الانقسام بالاوتفاوتها او بغیرها مما هو من مقولة اخری وینبغی ان اطلاق الشکل والزاویة وغیرهما
من الالفاظ علی نفس الکیفیة وعلی المرکب الذی اعتبر فیه الموضوع کالسقف وغیره من الاوهام العامیة انکار جمع
الکیفیات الفعلیة والانفعالیة بانها و ما یعم اخری انکار عرضیتها وطورا اخر ارجاع کثیر منها الی الاشکال والله
فاسد اما الاول فلانه لو لم یکن موجودة لما کانت الحواس متفعلة عنها واما الثانی فلان الجسم الاسود اذا ابیض فهیئته و
شکله ووضعه کما کانت لا یتبدل ولو کانت جوهرا اوجب ان یتقدم الاجسام مع مفارقتها ایاها کما تقدم مع
مفارقة الصور النوعیة واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد یتوافق فی الشکل ویختلف فی اللون وسائر الکیفیات
الحسیة وقد یکون بعکس ذلک ولا شک ان ما به الاتفاق غیر ما به الاختلاف ومنها ان الشیء الواحد من جهة واحدة لا
یصح ان یدرک بادراکین مختلفین فلو کان اللون وغیره نفس الشکل لما امکن کونه مدرکا تارة بالادراک اللمسی فقط وتارة
بالادراک البصری لا غیر بل لزم کونه اذا لمس الشکل ابصر مالونه بان یکون اللمس بعینه ابصارا فان الشعور باللون لا
یحصل الا بالابصار وکذا بلزم فی غیره من الکیفیات انه اذا لمس شیء من بعید عرف انه حار او بارد او حلو او مر ولیس
کذلک ومنها ان الفلک له شکل ولا لون له ومنها ان الاشکال لا یتحقق بین اثنین منها غایة الخلاف فی الکیفیات المحسوسة کالسواد والبیاض وهی والابیات عرضیة الکیفیات المختصة بالکمیات فیظهر من تبدل الاشکال المختلفة
علی جسم واحد کالشمعة مثلا مع بقائه وان کان الشکل من لوازم بعض الاجسام کالفلک ولکن هذا ضابط عندک
فی اثبات عرضیة المقولات فکل مقولة یصح تبدلها او تبدل فرد منها علی حقیقة او علی فرد منها مع عدم تغیر
ما هو فیها فهی لاحقة من الاعراض واما بیان وجه الاکتفاء فی بیان الدائرة فقد ثبت فی کتاب اقلیدس بوسطه
الدائرة ولاثبات الدائرة طرق کما ستعرفها فی اوائل هذا الکتاب اقربها انه لا بد من وجود الاجسام البسیطة
اذ لو لم یکن البسیط موجودا لم یکن المرکب موجودا ولا بد لها ان یکون محدودة متشکلة لتناهی المقادیر الجسمیة فیجب ان یکون
مستدیرة لان المادة فیها واحدة والصورة واحدة وهی مبدأ القریب کما علمت لآثار الجسم ومن المبدأ
الواحد فی القابل الواحد لا یصدر فعل مختلف واذا تحققت الکرة فیمکن قطعها لیظهر وجود الدائرة واذا ثبت وجود الدائرة
ثبت سائر الاشکال والزاویة موجودة فی المضلعات وکذا الاستقامة فانها تثبت فی الوجه المتوازی واما الا

فهو ما

فهو حالة تحصل للشیء بسبب حصوله فی المکان سواء کان حقیقیا ککون الشیء فی مکانه الخاص به
او غیر حقیقی ککون الشیء فی السماء او فی السوق ومن الاین ما هو جنسی ککون الشیء فی المکان ومنه نوعی کالکون
فی الهواء او شخصی کالکون فی هذا المکان واما متی فهو حالة تحصل للشیء بسبب حصوله فی الزمان
او فی طرفه فان کثیرا من الاشیاء یقع فی الان کالمماسة وتقاطع خط لخط وکون حقیقیا وغیر حقیقی وعاما وخاصا
کما سبق فی الاین قال شارح المقاصد الا ان المحقق من المتی یجوز فیه الاشتراک بان یتصف اشیاء کثیرة بالکم
فی زمان معین بخلاف الاین وهو کذا اخص من الاین بل الاظهر خلافه فان کل واحد من المتی والاین الحقیقیین یجوز ان
یقع فیه الاشتراک مع وحدة الاخر فکما جاز اشتراک الجسمین فی زمان واحد مع تعدد المکان فکذلک یجوز
اشتراکهما فی مکان واحد مع تغایر الزمان بلا فرق والامور التی لها متی بالذات هی الحرکات واجزاؤها و
حدودها واما المتحرکات فلا متی لها من حیث جوهرها بل من حیث حرکتها وتغیرها وجواهرها فی الزمان بالعرض
واما الجواهر المتقدسة عن التغیر فلها کون اخر واعلم ان کون الشیء فی المکان او الزمان لیس ککون الشیء فی نفسه
لان الشیء یتحقق له کون او لا ثم یعرض له الاضافة الی المکان او الزمان فوجود الشیء فی نفسه قبل وجوده فیهما
ولو کان وجود الشیء فی المکان نفس وجوده فی الاعیان لکان کونه فی الزمان کذلک ووجوده فکان للشیء
واحد وجودات کثیرة قبل کون الشیء فی المکان لو کان نفس وجوده لزم ان یصیر الوجود جنسا لان هذا الکون
جنس للاکوان وذلک باطل لان الوجود نفسه لیس بجنس وکذا الحکم فی متی اقول هذا الکلام انما یتم لو فسر الاین
ومتی بنفس الحصول فی المکان والزمان کما فعله بعضهم واما اذا فسر بحالة او هیئة تحصل للشیء بسبب حصوله فی المکان
او الزمان کما فعله المصنف فلا ولیس کون الشیء فی المکان او الزمان ککون السواد فی الجسم لان کون العرض فی
موضوعه عین کونه فی نفسه ولیس وجود الشیء فی مکانه عین وجوده فی نفسه والا لبطل وجوده عند زواله عن
مکان ثم اذا حصل فی مکان اخر صار المعدوم بعینه معادا واما الاضافة فهی حالة نسبیة متکررة الا وسائر لک
لفظ الحالة لانه یوهم کون الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة کما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بانها النسبة
المتکررة یعنی نسبة معقولة بالقیاس الی نسبة اخری معقولة بالقیاس الی الاولی ولم یعتبروا فی مفهومها شیئا

احراضه وكذا ما عرفها به بعضهم من انها كيفية لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اي الغير الذي هو متعلقها بالقياس اليها يخرج
اللوازم البينة وساير الاعراض النسبية وايضا لما كان معرفة الاضافة بديهية والتعريف للتنبيه والا لكان دوريا
لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل من قوله ان المضاف هو الذي وجوده
هو انه مضاف وهذا غير لزوم الدور بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المرسوم لان المرسوم
حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم مركب وهو المشهور من المضاف لبسيط وفيه ما فيه والمضاف كغيره
من الاعراض علم ان المركب منه فيه جزء من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقه الابوة كالطول فانه
في نفسه كم لحقه الاتفاق مع كم اخر وكذا المشابهة في باب الكيف كالمساواة والمشابهة لحقا في المطارحات
فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة اتفاقا في الكمية والمشابهة اتفاقا في الكيفية ومعنى الموافق بأن
الاتفاق في الكمية او الكيفية بين الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف حقيقة ليست الا المقايسة
بين الشيئين ومفهومه ليس الا امرا موقعيا فلا محالة حقيقته وتنوعه ليس الا بغيره وهذا ايضا على وجهين احدهما
ان يعين الملحوق داخلا وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقي بل من المركب المشهور اذ نسبته الفصل الى الجنس ليس نسبة هذا
المشابه والثاني ان يؤخذ الاضافة مقرونا بها امر خاص يقع كالفصل ومطلق الاضافة معه يكون كعارض واحد
للنوعين وهذا هو متنوع الاضافة بخلاف اللون المطلق في اقتران فصل السواد به فانه وتبيينه لما لم يكن في هيئة الموقعية
وان كان وجوده كذلك فلا يحتاج في تنوعه لبعض الى الالتفات نحو الموضوع والى فصل الموقعي اذ له هيئة متقررة
في نفسها فان قيل وان كانت الاضافة في الكمية لكن الكيف غير داخل في مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط
وليس كذلك الكيف الموافق وكذا المساواة التي هي موافقة في الكمية نوع منه بخلاف الكم المساوي فمع ما قررنا كلامهم
لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بقوله انكم قلتم ان المشابهة والمساواة اتفاق في موضعه ما وان فرقتم
في التخصيص بالكيف والكم فالمشابهة والمساواة الا لم يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان والا لم يكن
فصلهما الكيفية والكمية فالمفروض اضافة بسيطة ليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة
والمساواة اضافة بسيطة على ما عرفتم ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا والا لم يكن فصل

الاضافة

الاضافة التي هي الموافقة اضافة الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون فصل الاضافة وهو فيه اتمه وذلك
لان فصل الاضافة امر متعلق في باب اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل في الجنس مع صدقه عليه بعينه وليست
له فيه مع صدقه ولا يمكن سلوك غير هذا الطريق بان تحت كل شي من المقولات الا المضاف ولا غيره مثلا ما مر في تحقيق الفصول البسيطة
من انها خارجة عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بمتعلقه من الكيف والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها
وعلاماتها فان التفاوت بين الجنس والفصل ليس الا بالتعيين والابهام فمتعلقات الاضافة من الكم والكيف ليست
فصولا لها بل اسبابا وعلامات للفصول ومن المتعلق ما يصبغها كابوة الرجل العالم ومنه ما يشخصها كجوار زيد لعمرو
لا يكفي في تشخص الاضافة تشخص الموضوع في نفسه كالنهاية لحيز هذا الرجل لجواز صدقه على كثيرين بل كتابة لتعين
الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو اذ ربما يحتاج الى التعيين دار ومع تعينهما ثم ان المتضايفين قد
يكونان متعاكسين ومتشابهين كالاخوة وقد يكونان متخالفين كالابوة والبنوة فالاضافات قد تحد وقد
كما في الضعف والنصف وقد لا يتحد كما في الزائد والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل
من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام الصورة
في العالم شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر وكما في العالم والمعلوم في العلوم الحضورية
الاشراقية التي تحصل لمجرد الاضافة النورية الظهورية فان الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية وبين
في اي شيء قال الشيخ الرئيس في الشفاء كلا بعض المضافات ينحصر في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كالضعف واما من القوة مثل القاهر
والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك
والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على انه لا ينضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وتحقيق
من بين ساير الاعراض بالعروض لكل موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالاشد
وللاين كالعالي وللمتى كالمقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال
كالاشد تسخنا وقد يقع فيها كلها اضافة في اضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها ايضا والاكثر صيغ افعل التفضيل

ما دله في هذا القبيل ويتكافؤ اطرافه في حيث هما طرفان كالابهام والتحدد والعموم والخصوص والتنوع والتشخص والقوة
والفعل والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء النصف المطلق والعدد بازاء العدد
والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء ولو بالاعتبار فالرجل الكثير الاولاد له ابوة بازاء تعددهم
كل واحد منهم فهو اب اباء كثيرة من حيث الوصف وان كان بالذات واحدا واذا اعدم ابوه من حيث هو ابوه
وان كان موجودا في ذاته وباعتبارات اخر فان قيل المتقدم والمتاخر بالزمان متضايفان مع انهما لا
يوجدان معا قلنا التضايف انما يكون بين مفهوميهما ومفهومي المتقدم والمتاخر يكونان معا في الذهن
وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد توجد كل منهما بدون الاخر كالاب في الابن وقد يوجد احدهما
بدون الاخر كالعلة مع معلولها واما الملك ويسمى الجدة ايضا وهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به
احاطة تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية وبقوله وتنقيب بانتقاله يخرج مقولة الاين لكون
الانسان يتغير به الحالة الحاصلة له لاجل كونه متعمما ومتقمصا وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شيء بشيء من
جهة استعماله اياه وتصرفه فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه غير طبيعي ككون الفرس لزيد وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور
يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفاء لم يتفق لي الى هذه
الغاية فهمها ولا اشبه لي نحو غيري معلم ذلك فليتامل ذلك في كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء
قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل الشيء على الجسم لان الاشكال بعده الحالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه
المحشي قدس سره بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجة
بل المعتبر هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى الحمل المذكور ولقائل ان اريد بالجسم الطبيعي
فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بسبب المقدار من الموضوع وان اريد بالجسم مطلقا فيدخل فيه الشكل
العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لمادة المقادير ولا يختص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي
فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة عنه او الداخلة
فيه وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري فان الوضع قد يتغير ولا يتغير النسب التي بين اجزائه كالقائم اذا

دار على نفسه

دار على نفسه بخلاف ما اذا انعكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق هو محيط ويتغير له الوضع بالنسبة الى الامور
الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط باعتبارين ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه لا
وضع له بناء على اخذ مجموع النسبتين في التعريف وبناء على الاكتفاء بالاولى فله وضع البتة وحصول الوضع للجسم قد يكون
بالطبع كالقيام والقعود للانسان وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثيره في غيره تاثيرا غير قار الذات ما
دام الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثره
عن غيره تاثرا غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدد تاثير
والتاثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار ليس من المقولتين بل من الكم كالطول الحاصل كالشبر او كيف
كالسخونة الحاصلة للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب الامام
الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجد تاثير في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تاثير آخر
ضرورة امتناع كون التاثير نفس الاثر على تقدير كونهما في الاعيان اي موجودين فيلزم التسلسل في امور
لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان لكل تاثير تاثير
في الابداعي الذي لا يفتقر الى ان يكون من قبيل ان يفعل ولكل تاثر وحصول ضرب الدفع من قبيل ان ينفعل وليس كذلك
بل اذا كان الفاعل يؤثر في المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان
ينفعل مع انه فسر الفارابي ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك انتهى هذا الكلام
حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان مبناها على ان كلا من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان
لكان امرا تدريجي الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على سبيل الابداع بل على ان يفعل وان
ينفعل فحصل هناك تاثير وتاثر اخرين على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام في ايجاد ذينك الاخرين
وتسلسل فالجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور الحركة عن الطبيعة او غيرها بواسطة طرو
ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه بانضمامه الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا الكلام

في الحركة كذلك علة طرو خروج ذلك التغير اللاحق بقا على الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير يحصل من الثابت
الذات وبهذا حكموا بان الباري تعالى والعقول الفعالة لا يمكن ان يباشر بتحريك جسم من الاجسام للزوم التغير فيه والنوع
هذين الجنسين هي انواع الحركة بحسب نفس الحركة كما ذكره الشيخ الاثر في صاعف اسعفر مخصب تابع الى الفاعل وتابع للقابل
والامر في تحصيل عدد المقولات ليس مهما فيلعم كحصيها بما له خلا في القواعد الفلسفية ولا اثبات الوحدة والنقطة
وفصول الانواع البسيطة وساير الاعتبارات في السلوب كالشيئية والامكان ونظايرها فعلمت كيف عدم دخولها
تحت المقولات لا يضر حصرها وفي بعض احكام المقولات التي جرى على عادتهم بذكرها قبولها التضاد او لا قبولها له اما الكم فلا
يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير يجتمع في موضع واحد فان منع احد كون الجسم موضوعا للخط بل الخط في السطح
والسطح في الجسم فيصير ابعد من التضاد لان من شرط المتضادين امكان تعاقبهما على موضع واحد وليس من شرطهما عدم
قيام احدهما بالاخر والعدد يعرض المقادير والزمان فلا تضاد بين المتصل والمنفصل ولا الاتصال والانفصال
فلما كانا من الفصول المنوعة للامر مبهم ليس له تحصل الا بهما فلا يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية وقد
علمت كيف ان الفصول ليست من انواع الجنس فالتضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وليس المشهور ان
من شرط المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وغير القار من المتصلات لا يضاد القارة لاختلاف الموضوع ومن
شرط التضاد اتحاده كما مر وانواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروط فيه بينها ولوجود الاقرب في الاكثر
والعدد متقوم بالوحدة فلم يكن ضدا لها ولا الاستقامة والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية في العدد و
الاصغرية والاكثرية فيه فالاوليان من الفصول المنوعة والثانيتان احديها من الكيفيات في الكميات
والثانية عدمية ومع هذا موضوعها غير واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان من مقولة المضاف
والمتضادان وان عرضت لهما اضافة التضاد لكن ذاتاهما يجب ان تعقل كل منهما لا بالاضافة وليس لم يتحقق
بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم واحد من التخلخل والنمو ولا الكيف فمن الظاهر
وقوع المضادة في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها وكالنفسانيات
من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعدادات من المصحاحية والممراضية دون

بعض او

بعض اخر من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية التخالف ولا الاين ففيه تضاد
فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز ويتعاقبان على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة
متى لعدم تحقق غاية البعد فيها ولا الاضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى ووجودها في المقولات فقد يقع فيها المضادة
ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال ولا الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظ ولا الوضع فان للقايم
الذي راسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث يصير راسه الى المركز ورجله الى السماء كانت الهيئتان
مختلفتين في غاية الاختلاف وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى هذا القياس الاستلقاء والانبطاح
ولا الفعل والانفعال فقد ثبت فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود وكالتسود والتبيض
الاسود والمتضادان في كل منها ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعيهما اذ قد يفعل او ينفعل اشياء متضادة
فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين
وذلك كشيء واحد يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا ايضا يكون تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل
او الانفعال لانه قد يوجد فعلان او انفعالان متضادان في كيفيات او كميات بعينها بل التضاد في كل منها
يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالانتقال من الشديد الى الضعيف تارة وبالعكس اخرى ومن احكام المقولات
قبول بعض منها للاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو فاسد
فان من التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى يكون الموضوع المتحقق للحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات
الضعيف باقية وقد انضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث
فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل
او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان
انتفيا وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء سواد وانضمام
اخر اليه بل انعدام ذات الاول من الموضوع وحصول سواد اخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في
الحالين وعليه القياس في التضعف اقول ما ذا تحقق ما ذكرناه ظهر ان الاشتداد كما يوجد في الكيف

كك يوجد في الكم لنفسه والفرق بينهما لا يكون معنويا بل لفظيا او عرفيا نعم الحركة في الكم المنفصل غير متصورة لعدم الحركة من نوع

القلة والكثرة وقولهم المقدار اذا فرض فيه زيادة شيء اخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار اخر فالشخص الواحد

من الكميات لا يزداد ولا ينقص وكذا انما التخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار اخر كلام صحيح لكن يجري مثله في

الكيف كما علمت ولا دخل له في بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكامل والتنقص في احدهما وعدم وقوعه فان

ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال او النقص بحسب مقولة من المقولات وكذلك انما كما يتحقق في الكيف يتحقق

في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص لا ان يرجع الى اللغات

والاصطلاحات كقولهم لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية من ذاك

على انه يقال في العرف ان هذا الطول وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه لانه اطول نفس الخط والكثرة نفس العدد

او يحصل بسببه بين هاتين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير مؤثر في وقوع التكامل والنقص في احدهما وعدمه في الاخرى

كقولهم ان في الزايد والناقص يمكن الاشارة الى مثل حاصل وقدر زايد والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك

وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما

بين طرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع

القصير لا يقال لو قبلت الكيفية الاشدية والاضعفية لكان في الكميات تضاد وقد بين انه لا تضاد فيها لا

نقول لا نم ذلك لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه والمنع هو البرهان ومن المقولات التي تقبل الاشتداد

والتضعف مقولة الاين اذ قد يصير شيء اتم فوقية من شيء وليس ان اينا واحدا بعينه يصير اشد فوقية بعد

ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا

تقبل الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا وانحناء واعلم ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا

الاشتداد والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسود الذي هو الحركة في السواد منه ما هو اسرع وصولا

الى السواد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من السواد اخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد او

التضعف لانه حركة وقد مر في مبحث الحركة ان هاتين المقولتين لا تقبلان الاشتداد او التضعف وفيه

فان الحركة

فان الحركة الى الكيف او الكم او غيرهما قد تزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا فيكون

سلوكا من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج اتفاقا ولكن دفعه بان هذا السلوك وان كان

بحسب الحس سلوكا واحدا او انتقالا متصلا لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في كل سلوك توجد مرتبة

واحدة من السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد

منها ليس شيئا فشيئا وان كان اصل السلوك تدريجيا **الفن الثاني في العلم بالله تعالى** وصفاته وما فرغ من تقسيم

الوجود المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي وضعه لاحوال المفارقات المسمى بالربوبيات

وهي اجل مباحث العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف مباحث الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة

فصول **الفصل الاول** في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون

قابلا للعدم لا يقال كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين القائلين بكونها امورا حقيقية

زائدة على الماهيات في الاعيان فما يصدق عليه هذا التعريف لانا نقول الوجود المعنى يقوم عندهم بوجوب العقل

فلا يمكن تصوره من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل للعدم بل العدم

لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه ان

نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه الدور والتسلسل واستحالة اللازم توجب استحالة

الملزوم وهو عدم الواجب فيجب وجوده اما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها جملة مركبة

من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها الى كل واحد منها ممكنة فيحتاج

الى علة موجودة خارجة عن تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءها

والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن بانفراده

علة للجملة بل هو مع علة البعض الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم تقدمه

على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث الاول انا لا نم ان المجموع وجودا اخر

سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد لنفسه وحدة نوعية فان العشرة

واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له في تلك الجنبة وعشرته انما هي بالقياس الى
غيرها اعني الواحد فاذا لم يكن المجموع وحدة حقيقية بل اعتبارية لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم
كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث
قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فنختار انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا
يوجب التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل في التأثير
فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء
وقسموها الى العلة التامة والناقصة فالتزام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام ان ما يتوقف عليه الشيء لا
يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرائط التأثير الذي لا يتوقف تأثيره على
انضمام امر اخر سواء كان ذلك الامر الاخر مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في
فاعليته الى امر غير مستند اليه بل ما يتوقف عليه تأثيره في شيء لا ينفك ذاته او شيء يكون مستندا الى ذاته اما ابتداء
او بواسطة فان اريد بكون الواجب مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول
فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعنى الاول دون الثاني لحاجتها الى الواجب وغيره وان اريد به المعنى الثاني فهو
لكن لا يكفي بصرافته وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الاجزاء الاخر اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي
هي عينه وربما كان يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يوخذ مجملا وقد يوخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد
واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك وقد يختلفان في
الحكم فان مجموع القوم على السعيد دار ضيق وهم لا معا ليسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب
ومعلوله اذا اخذ معا فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار
الثاني فانه ليس لامكانه يحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع المأخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا انه واجب بل
اثنان احدهما واجب بذاته والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ الالتفات بالاجمال والتفصيل تفاوت
باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت النفس الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى

وليس بين

وليس بين المجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شيء لا يدخل في الاخر فلا يكون
احدهما موجودا محتاجا الى العلة دون الاخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت في
المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل انما هو بحسب الكل المجموعي والكل الافرادي اذ لو كان المحمول في القضية
واحدا والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول وان فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا
ليسع الدار على وجه البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء صوري ووحدة
طبيعية وجوداتها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجدة في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ
مجملا او مفصلا ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى علة البحث الثاني لئن سلمنا
جملة الموجودات باسرها موجود يحتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزؤها ومنشأ ذلك عدم كونه واحدا
حقيقيا بيان ذلك انه اذا توقف ا على ب وب على ج وج على ا كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة في
غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو ما فوق الالي غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون كل
سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجميع جزؤها وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية
بحيث لا يخرج منها الا المعلول البحت فلا بد في الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور
والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام المحقق بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن في الوجود موجود واجب بالذات
لكانت الموجودات باسرها سواء كانت غير متناهية بان لا يتناهى او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل
جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها
مستندا الى سبب وذلك ممتنع لان سبب الممكن ما لم يجب به وجوده ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة
وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم
في الممكن امكانه الذاتي فهو لا ينافي وجوبه بالغير ووجوده وان اردت به جواز العدم في نفس فهو غير مسلم لان كل
واحد من الممكنات المستندة فرضا وجب وجوده بعلته فامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني
قوله كل منها وجب بعلته قلنا ممنوع لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة من دون الواجب سواء كانت متناهية

او بغير متناهية فهي مع الكل بها وجوب المعه لجواز استغنائه مع اشغالهما وان لم يكن استفاده مع تحققها وما لم يحصل امتناع

الكل وعدم المعه جميعا لم يتحقق وجوبه وغير جملة تلك الاحاد الممكنة عدمه في ضمن عدم الكل وهذا الطور في العدم لا يحصل من تتابعها الا

بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاستناد وغير الاستناد للالات اني لا تبتني على ابطال التسلسل في هذا الطلب على ما

قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف

على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما

لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بانه لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو

توقف موجود معين على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد شيء موقوف على وجود موجود

في الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب

عن ذلك بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية فلا محالة يتاخر وجوده من حيث هو عن

وجود المعروض المنعوت بها تاخرا ذاتيا لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذا طبيعة الوجود الامكاني

من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها كذلك لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط

فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين فالاحتياج داير والدور لازم بين الطبيعتين من غير اختصاص بالافراد

ما دام اسند علوه وجوده انتهى وفيه شك وهو ان احكام الوضع العددية قد لا يثبت للوضع الابهامية فان

اتصاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصاف

ذات شخصية كزيد مثلا بهما فلقائل ان يقول الاحتياج الداير بين الطبيعتين في صورة التسلسل بان يحتاج كل

واحد من افراد احديهما من حيث هي مفتقر الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس غير مستنكر كقول الصوفية اذا

تعينت بدا او ان بدا تعينت ونظير هذا البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء رادا

عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما

ينقطع اذا اثبت الابتداء من احد الطرفين والا فتوقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يمكن تحصيل احدهما

دون الاخر اولوية ودخل يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدو في الاشخاص

الانسان

الان نبه بالكمل اوليا من المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب احسنت يا علامة العلماء فيا ليت ان منه

العوام والصبيان فانه ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يكون في وجوده الى مثل ذلك

الشيء لا يلزم دور او يؤدي الى ان لا يحصلا بل هو تسلسل وقد تقرر ان احتمال وجوب انتهاء مبدأ اذ هو تسلسل

الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعري ما الادلة في جعل الشخص مبدأ دون النطفة ان لم يكن تقريرا للكتب

الالهية في خلق ادم وانه اذا كان المبدأ ابا لا كما او وليا فلم لم يجعل الناس اولا عقلا كاملين والاشجار اولا ثمرة كامنة

ثم ردد الى النطفة والحبوب انتهى ثم انه يمكن دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج

كل فرد من افراد الوجود الى شيء من الايجاد لزم احتياج جميع الموجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذا

اذا ثبت احتياج كل واحد من احاد الايجاد الى شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات اليه بالبيان المذكور

فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اي يحتاج جميع افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنها شيء مفتقرا الى

فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة وبما ذكرناه يمكن تتميم الطبل تتميم دليل اخر ذكره في هذا المسلك وهو

قوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات

على الخلو عنه في ما لا نهاية وذلك لان الكلام عائد فيه ايضا كما مر سوالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف

طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب بنفي من غير احد منهم في الاستدلال امكان ما سواه او حدوث

في الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واشار اليها في القران بقوله تعالى سنريهم اياتنا

في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وهي

الى تمام الهيئة قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهم على طريقتهم الاستدلال على ذات البارئ تم

بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضي فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتي على صفاته ثم بالنظر

في صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد في العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام

الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة للمخلوق في شيء من المراتب

حتى انهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا العالم المحسوس لم يكن شقاوتهم في حق الله تعالى وصفاته وكليات افعاله

غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام

واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال المخلوقية كالاحكام والتدبير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلاً فانظر الى هاتين المرتبتين

من مراتب الانظار وبعين الاعتبار فانهما متعاكستان متقابلتان فالحكيم المتاله بعيد نحو المعقول في المحسوس

والمتكلم الباحث يعدو من المحسوس الى المعقول وما تدري نفس باي ارض تموت **فصل** في ان وجود

الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلاً فان

له ماهية هي الحيوان الناطق ووجود هو كونه في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زائدا على حقيقته

لامتناع جزئيته المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه وذلك باطل كما سيجيء ولو كان زائدا عليها لكان عارضا

لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير

وهو ذات الموصوف لافتقار الحال في المحل فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن

لذاته فلابد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم ان يكون

موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لاستحالة

ملاحظة العقل كون مفيد الوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هف

وان كان ذلك المؤثر غير تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده

الى الغير وهذا ان الاحتياج على الواجب تعالى محال وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود على

ذات الواجب كونه في الوجود مفتقرا الى الشيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك فيه او امكانه في نفس الامر كما زعمه

بعضهم بل يبطل في نفس ذلك الوجود واين هذا من ذاك اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية للوجود هي الماهية

من حيث هي هي كما انها القابلة له فيتقدمه الماهية لا بالوجود كما في ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود

وكما في الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما في ماهية الممكن قابل للوجود مع تقدم القابل ضروري

هذا حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب

الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما

بكلام نو

يمتنع عليه الوجود او موجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظه

مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لابد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم

حصول الحاصل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي وللذاتيات بالنسبة الى الماهية

والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو

بحسب الماهية فقط لا كالجسم مع البياض اقول كلام هذا النحرير يحتاج الى مزيد تتميم وتقرير لانه لكان واجبا عليه

دفع النقض او المعارضة بالماهية القابلة للوجود فان الماهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود

على ما هو مقبول له فيجب تقدمها على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه فما اجاب به عن هذا لكان جوابا عما اذا كانت

فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو الماهية

عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي هي فالاولى ما انه يقال لم لا يجوز ان القابل بحيث

ما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة القابلة وقد مر ايضا في بحث التلازم

وجوب تاخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك الماهية القابلة للوجود لا يقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها

لا تتجرد عن الوجود الذي كونه في اي ملاحظة العقل بان يحلل العقل الموجود الى ماهية ووجود ويصفها به لا بان يكون

في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الاعيان نحو وجود خارجي بل بان العقل من

شانه ان ياخذها وحدها اي من غير ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعلم ان اعتبار الشيء ليس باعتبار

لعدمه فاتصاف الشيء اي الماهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان للجسم

من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله فيصح اتصافه بواحد منهما

بخلاف الماهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل الماهية

ووجودها امر واحد في الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد ولوجودها وجود

اخر وقد انفصل بينهما شيء من النسب المذكورة فقابلية الماهية للوجود انما يتصور على ما صورناه والا فلا يتصور له

فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر فكيف تتصف الماهية

في هذا النحو من الملاحظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلت
هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما تخلية المهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار
كونها كذا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالآخر مخلوطة به غير موصوفة هذا غاية ما
يفهم من عباراتهم في هذا الموضع وبعض الفقراء بفضل الله ورحمته مندوحة عن هذا التجشم حيث حقق وقرر في كتبه
ان الوجودات الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتأخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين
تلك المهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والمهية متحدة معه كما مر الآتي وجميع الوجودات ظلال واضافات الموجود
الواجبي القائم بذاته ولا وجود للمهيات اصلا ولا تأثير ولا تأثر فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها العقل ويصف
الوجودات فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية جنسية او رسمية مسماة بالمهيات والعوارض بلا وصول اثر
في الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية والموحدون وبيانه على ما يليق يحتاج الى اوسع من
هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا لا يحتاج الى ما تجشموه حيث
تقرر في الحكمة ان الممكن بنفس ثبوت المهية لا بثبوت شيء للمهية فليس هناك ثبوت شيء لشيء حتى يجري فيه قاعدة
الفرعية بل عليه الشيخ في التعليقات حيث قال فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم
في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين في هذه العبارة وامثالها
من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون
ان حقيقة كل شيء هو خصوصية وجوده المختص به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين المهية
والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كالاطلاق على الارتباط الذي بين المهية وساير الاعراض
والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسيط بالذاتيات والجمهور حيث غفلوا عن هذه
الدقيقة المذكورة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام
قائلين بان قاعدة الاستلزام لا تجري في اتصاف المهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا يلزم في اتصافها
باللوازم المطلقة التي لا تتقدم المهية عليها بالوجود بل بنحو آخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة

دون اعتبار

دون اعتبار الوجود وكذا الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين او
عقليتين ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي يفصله الذهن وجوده من مهيته ان
امتنع وجودها بعينها لا يوجد شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخر معقولة غير ممتنعة
لمهيتها الا لمانع بل ممكنة غير متناهية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع
واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود لمهيته
لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا خلف غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون
ممكنا في نفسه وهذا خلف فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو
الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل
العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يلزم ذلك المعروض جزئيا متشخصا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية
لا ينفع اذ المقصود نفي الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان التشخص انما المحقق
يكون بوجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني او مساوق له فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود فكان في مرتبة
ذاته كليا لا محالة وكل ماله مهية كلية فنفس تصورها لا يأبى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجي فحاصل
البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فالواجب لو كان ذا مهية فجزئيات
تلك المهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا
او لوقع الكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هذا خلف فاذن
ان كان في الوجود واجب فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته ومما يشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من
الكرام من نحو دعوى امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن
ان يتعدى عنها الواقع وان جازت في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فنمنع لا يتوقف وبطلان اللازم
ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالفعل الا من جهة ما لزم ان تكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا فان
ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات

في الدرس ... برهان صحح الالزامي
على علم الكلام الواجب ... ان يقع
المعرفة ... ٥

في نفسه ولا متباين فاما الجنس على ما ذكره اولا فلانه كلي ووضعه بالنظر الى ذاته لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من
المراتب الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس الماهية لا تأبى عند العقل ان يحصل لها افراد غير متناهية
وعلى ما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام هاهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددا كان او لا يقتضيا ترتبا او تسلسلا فيما
قيل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان الواجب نوعا وماهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما
كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فاذا وجب فرد من ماهية كلية يجب ان يجب جميع افرادها واجبة
وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة
والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف فثبت انه
لو كان الواجب نوعا وماهية غير الوجود لزم كونه منحصرا في الموجود الذي ثبت وهو محال هف ومما يصلح للشاهد على هذا المطلب وهو
قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زايدا على ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج
الى فصل مقوم فيتركب ذاته والتالي هف قد علمت انه كلما صح على فرد من طبيعة من حيث هي او لو امتنع شيء عليها امتنع على
افرادها فلما لزم وقوع الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما ثبت من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على
مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف
فكل ماله ماهية زايدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس بجوهر لما عرفت ولا عرضا لقيام العرض بغيره فلا يكون له ماهية
غير الوجود وقد مثل بعض سادات الحكماء مراتب الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال العقلي في اول الامر بمراتب
المضيء في كونه مضيئا فان من الموجودات ماله ذات ووجود ووجود موجد وتسمى موجودا بالغير كالماهيات الممكنة عند المعتزلة و
المشائين ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات او الواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك فالتصور و المتصور
كلاهما ممكن هناك ومنها ماله ذات ووجود يقتضيه بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم
فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن والمتصور مستحيل ومنها ماله ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور
الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء ولا مزيد مراتب للوجود في الوجودية بحسب العقل
على هذه الثلاثة وعليك الفرق بينها بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضيء اذ منه مضيء بالغير كوجه الارض والقمر

المستضيء

المستضيء بمقابلة الشمس ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو افرض ضوءه ومنه ما هو مضيء
بالذات بضوء هو نفسه كضوء الشمس لو كان متبوها قائما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الظهور لا ما يقوم به الضوء كما يفهمه اهل اللغة
الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من المجازي والحقيقي ففي الاول مضيء وضوء ومقتضى له وفي الثاني اثنان وفي الثالث الكل
واحد وكذلك اعلى مراتب الوجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود جل مجده وما قال بعض الموحدين من المتألهين من ان الواجب مع كونه
نفس حقيقة الوجود فهو بسيط على ما هي كل الموجودات بحيث لا يخرج عنه شيء من الاشياء ابدا وحقيقتها فهو فيه انه طور وراء
طور العقل اذ هف انا لا ندعي من الفقراء الى عبده فهم هذا المنع من اطوار العقل وقد اثبته واقام البرهان عليه بعض مواده
في كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم فصل في ان وجوب الوجود وتعينه
نفس ذاته ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده نفس حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه نفس ما به يتشخص
لا المفهوم المصدري نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زايدا على حقيقته
لامتنع الجزئية المستفيضة فتركب لكان عارضا لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر سبب مفصلا
والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هف فلو احتاج الى مؤثر لكان هو الذات لا الغير والعلة مالم
يجب وجودها استحال ان توجد المعلول لان وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب
المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته
فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا مع بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سواء فلا
تعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زايدا على حقيقته بان يكون حقيقة حقيقة نوعية متخصصة
بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر يزيد على حقيقته سواء كان نوعا منحصرا في الشخص او واحدا دون غيره كالعقل او
الشمس مثلا لكان معلولا لذاته بالبيان الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة مالم يكن متعينة لا توجد
المعلول لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد النقض بالصورة الجسمية لكونها من حيث نوعيتها و
ابهامها علة للهيولى المتشخصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون الشرائط والمعينات وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق
مع معاونة صورة ما له وانا سلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون نوعيا متشخصا بامر زايد كما علمت فكذلك لا

يكن له نوع من جنس متخصصا بفصل او فصول لان الجسم امر مبهم في ذاته فلا يكفي كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والتقرير الجامع
في القبيلين ان النوع لا يحتاج الى المتشخص في قوام حقيقته وتقرر ماهيته بل انما يحتاج اليه في وجوده وحصوله بالفعل وكذا الجنس لا يحتاج الى
الفصل في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان المتشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له في تقرر الماهية بل كل منهما لابهامه
وكونه بالقوة يحتاج في تحصله ووجوده الى ما يخصصه لذاته ويقومه لوجوده وبالجملة معنى له كحواشي اتحاد الوجود وهذا انما يتصور فيما لم
يكن ذاته بحت الوجود والا لكان المقسم مقوما والخارج داخلا ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود ليس له ماهية الا صرف
الوجود فكل ما فرض مقوما لوجوده كالفصل والمتشخص يكون مقوما لنفس حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته
جنسا للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا لمعنى الجنس وكذا لو كان حقيقة متشخصة بتشخص زائد
على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المتشخص وكلاهما باطل كما علمت فثبت ان الواجب تعالى هو الوجود البحت
الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه
عن سائر الموجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
واذ لا حد له ولا علة فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون سببا لـ
كل شيء فالعلم به لا ان يكون اوليا او يستشهد به او مقترنا بالحد او مستندا الى علته باثاره ولوازمه وهي لا تعرف حق معرفته
حقيقته وهويته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني من السبب وهو وجود
جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه
باوثق القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي واجبا بالذات كما نشير اليه لم يكن القياس دليلا لميا
لم يكن ليفيد برهانا محضا بل كان شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة في قوله تعالى شهد الله انه لا اله
الا هو **فصل في توحيد واجب الوجود** بمعنى نفي الشريك عنه في مفهوم وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه
على ما توهم لفساده كما علمت وهو كونه نوعا متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة الشريك له في بادي النظر كما زعمه بعض
الناس حيث قال ان ما بيناه من نفي التعين بنفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فانه لا يتعين اذ لو كان بنفس
الماهية لكان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالضرورة انتهى وذلك لا يصح الا ان يكون هناك حقائق مختلفة واجبة الوجود

تعين بل

تعين بل كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد فنقول لو فرضناه موجودين واجبي الوجود
لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين و
ما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزؤها لا سبيل الى الاول
لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما
او خارجا عن حقيقة احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا ان وجوب
الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته وفيه ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود
انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يلزم من اشتراك موجودين واجبي
الوجود في وجوب الوجود الا الذي يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب غاية ما في الباب اشتراكهما في وجوب الوجود
ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر اخر او من غير ملاحظة حيثية اخرى فرد ذاته
اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذا قياس سائر صفاته وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل
نفس المتصل كالاجزاء الصورية للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة ونحو ذلك قد تعقل
الواجب بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة
الموضوع وذاته فقط وفي الثاني مع حيثية اخرى صفة قائمة بالموضوع حقيقة او انتزاعية وكل واجب الوجود لم
يكن نفس وجوب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود فلا بد ان يحتاج في عروض هذا
الامر ولحوقها الى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منها هذا الامر في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة
الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب الوجود فهو نفس وجوب الوجود بذاته وقس عليه سائر صفاته
ذو الحقيقة الكمالية كالعلم والقدرة وغيرها ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا من ما به الا
شتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل واحد منهما او
احدهما ممكنا لذاته هف فلئن قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب
فجوابه ان ذلك يوجب ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا

شبهة ابن كمونة

الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن نتيجة جميعها موقوف على تحقيق ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر
عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده مستفاد
من الغير فلا يكون واجباً وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا
القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت منه اذهانهم وضلت مما نسب الى ابن كمونة
الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين لابتلائه بهذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل وهي انه لم لا
يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجباً بذاته ويكون
مفهوم واجب الوجود مقولاً عليهما قولاً عرضياً وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة بان مفهوم واجب الوجود
لا يخلو اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية كانت او مع
اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرده حيثية انتزاع الوجوب فلم يكن
في ذاته واجباً واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا
يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلاً وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور
المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا تكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به نعم يجوز ذلك اذا
كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية
لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان و
الفرس بالحيوانية من حيث اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة
اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شيء واحد كالحكم على المقولات
الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امراً عقلياً انتزاعياً
او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان بسبب عروض الوجود عن الجميع لذواتها واما سوى تلك الانحاء
تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم
بوجه من الوجوه بديهة اوانا النظر والبحث الى تحقيقه وما يترتب منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق

الذي لا يشوبه

برهان عرشي على توحيد الواجب تع

الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تقيد ولا تعدد وهو وجود هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر ثانيه هذا الوجود
فرضاً مباينة اصلاً ولا تغاير فلا يمكن اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب
التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في
صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية
الممكنات به كما في قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد انتهى ولنا بتأييد الله وملكوته برهان عرشي
على توحيد الواجب تعالى وهو انه لما كان في ذاته مصداقاً للواجبية ومطابقاً للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم
احتياجه في كونه واجباً وموجوداً الى غيره كما مر في السابق وليس للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك
الجهة واجباً وموجوداً والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداءً او بالاخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه
ثم نقول فيلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات
المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض
كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم
يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقاً للوجود فيتحقق فيه تعالى في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل
فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحداً حقيقياً وهذا معنى قولهم
واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات كما سنحققه كما سيجيء في فصل التالي لهذا الفصل فاذا
تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى وغيره يكون مترشحاً عنه
فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما
للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض
فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظاً من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر ولا منبعثاً ومترشحاً عنه فيكون كل واحد
منهما عادماً لشيء كمالي وفاقداً لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته
ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحداً حقيقياً و

والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون في فرط التحصيل جامعا لجميع النشآت الوجودية
والحيثيات الكمالية التي يجب الوجود بما هو وجود فلا مكانه له بنعت الوجوب بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و
منبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم يقع لكثير من فضلاء الفلاسفة لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات
المطوية لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين **فصل** في ان الواجب لذاته واجب
من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء والحواشي منها ما نبهناك عليه في الفصل السابق وهو ان الواجب
الوجود ليس فيه جهة امكانية يمنع لذاتها ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قولهم اي ليس له
حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون هذا المتحققة في المفارقات من
المادة مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الا بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة اذ لو
كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه
جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هذا خلف والدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية
فيما له من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات
لانها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده
علة لوجود تلك الصفة في ذات الواجب وذلك لان وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه ولو كان
كذلك اي لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته لم يكن ذاته بحيث اذا اعتبر
من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع
عدمها فان كان اي الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات
الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها من
غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم
يكن الواجب لذاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته عبارة عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن
ما سواه وجب له الوجود وقد لم يكن كذلك هف وههنا ايراد مشهور هو انه غاية ما لزم من الدليل انه يجب

وجود الصفة

وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الوجوب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات
من حيث هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة الغير عدم ذلك الامر وان اراد
به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا او عدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم
الشرطين على الغرض المذكور من المحال جاز ان يستلزم المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر منه فساد
الدليل وتقرير الدليل هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا او عدما
فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لانه ذو جهة انه مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة
وهو ايضا محال بعين ما ذكرناه ولا يمكن ان وجوب الذات لا يكون في نفس الامر عن من هو الامرين المحالين على تقدير
اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات لغيرها لا انه يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو الثاني اثبت
الملازمة وبطلان التالي معلوم وكذا المقدم فثبت هذا الحكم منقوض بانه يجب طريان الدليل فيها فيلزم ان يكون واجبة
الحصول له مع بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها له مع
توقفها على امور مغايرة للذات متغيرة متجددة والتزم ذلك واعترف الشيخ الرئيس في الالهيات الشفاء حيث قال ولا
يجوز ان يتغير ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث
ذاتها انتهى والتحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم مقدمة في الكلام وهو ان صفاته تعالى منها حقيقية كالبقاء والعلم
ونظائرها وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدأ الآثار لها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى كلها ترجع اليه
ومنها اضافية محضة كالمبدأية والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متأخرة عنه ومنها اضيفت ان اليه ولا يخل بوحدانيته
كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده في نفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث تنشأ منه
هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا بغيره ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية
واشباههما والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكل من صفاته الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا
يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته مع
كمال فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسامي الا باعتبار امر غير ذاته كما ان المعلم الثاني وجه كله وجوب كله علم كله قدرة كله

حيوة لكنه لا الذي شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا الذي شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فلذلك يتعرف في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معناها ولا تختلف مقتضاها ولو كانت زائدة على ذاته نعم فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت بحسبها واختلفت لكنها كلها ترجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيوميته الايجابية للاشياء فمبدائيته التي بعينها رازقيته ولطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان فان العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والمحقق الشهرزوري في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب الدين نور سره ومما يجب ان تعلم وتحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال انتهى فثبت ان اضافته نعم الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما حققناه في الكلام الذي شهدت به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته نعم لا تتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق ما ومرزوق ما بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب نعم لانه معلول له بالذات او بوساطة معلوله بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته نعم واجبة بسببه من حيث وجوبها بسببها نعم ومستنداتها اليه لا الممكن من حيث عدمها ومن حيث امكانها في حدود انفسها لا يتعلق لها اضافة المبدائية والى الفقيه وغيرها فيما الحقيقة هذه الصفات النسبية لا الكمل الا به نعم لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من اثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لاضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصلان من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء اخر فيه وذلك الغير سواء كان واحدا او متعددا في حكم

امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا في ذاته نعم ولا في صفاته والحاصل ان صفاته نعم الاضافية وان كانت زائدة على ذاته نعم لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا تغير ذاته نعم لاجلها لانها لا تختلف بحسب متعلقاتها في انفسها حتى يوجب تكثر اعتبارات واختلاف حيثيات في ذات الاول نعم كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة او المتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض ولا بالنسبة الى الذات الاحدية الوجوبية المتعالية فليست الاوامر متنسبة الى ذلك الجناب بانها واحد جلي يتضمن سائر الاثبات وهي اوامر تتميز بحسبها وسببها على حسب ترتب مخطوراته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته نعم كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا انموذج مما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة ان نسبته الاول الى الثاني كنسبته الى جميع ما سواه واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها وبقياس بعضها الى بعض فلا توجب تغيرا في ذاته نعم لانها بالقياس الى ذات الواجب في رتبة واحدة لا تجدد ولا تصرم بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما تتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطمورين في كورة المكان ولا الواجب نعم فهو ارفع واعلى من نسبة في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء ونحو من نسبته به تلك العبارة غير وحدة التغير والتجدد في نحو المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هاهنا يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا كثرة وتغير وتقدم وتأخر ولا تكون هناك كما تكون عندنا

فصل في ان الواجب لذاته لا تباين الممكنات في وجوده اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء باذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء بالجارة مع مفهوم الوجود انما واذا اتصافها في الواجب او في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيه المبدا ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا يعبر عنه بالفارسية بهست وليس للوجود عنده قيام لا بالماهيات الممكنة ولا بنفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف شيء من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح به في تعاليقه على كتاب التجريد وذهب المحقق

الاشعري واتباعه ان الوجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في نوع الوجوب
كمرادف ذاته في سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن قيام سائر
الاعراض لمحالها والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو عندهم عين ذاته تعالى بمعنى ان حقيقته وجود
خاص قائم بذاته منزه عن الافتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها
في الوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية اصلا وحيث اعترض عليهم بان الوجود الخاص محتاج الى
الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بان يعرض قائم بذاته لا بالماهية غني
في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليهما وقوع لازم خارجي كما ان وقوع الشيء
اخص من مطلق الماهية والشيئية للواجب باعتبار الماهية كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق مختلفة متباينة
متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل
وجود اسم خاص كلفظ اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها وذهب جماعة من الاكابر
الى ان الوجود امر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب [ذاته] بذاته
ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ الانتزاع المحمول في الممكن
ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وعلى هذا المذهب قال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه ونفى
افرادا ... الى امر موجود ذهنيا انما هي بكونه وجودا خاصا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات
فالوجود عندهم واحد شخصي والكثرة في الموجودات بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجود واذا
نسب الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى الانسان او الفرس او غيره موجود ان له
نسبة الى الواجب ... ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو ونحو ذلك قولنا اله زيد واله عمرو فمفهوم الوجود حينئذ اعم من الوجود القائم بذاته ومن
الامر المنتسب اليه كما هو الاشتقاق فان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه سلب القيام بالغير ولا كون
ما صدق عليه امرا مغايرا للمبدأ لا معه ومنافاته بوجه الى الوجود على ان امر اطلاق اللغويين وارباب اللغة لا عبرة به في تصحيح
الحقائق العقلية وقالوا ايضا ان المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصلح كون المبدأ

حقيقة

حقيقة مما ... مستحقة لمجهولية الكنه وثانوية المعقول وتاصله قد يختلف بالقياس الى الامور وينسب هذا المذهب الى اذواق
المتالهين من الحكماء وهو غير مرضي عندي لما بينته في موضعه وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات لصاحب الاشراق هو ان وجود
المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده على هذا الراي وجودات محضة قائمة بذواتها
بدليل لا مجال له اولا على كون مرتبة النفس الانسانية الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها وتقرير بيان ذلك بقوله واذ كان
ذاتي على هذه البساطة فالعقول اولى ثم ان الذي ذهب اليه على التسنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه
لا يجوز ان يكون عدما او لا معدوما وهو ظ ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان
يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد العروض فممتنع ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة
انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان هذا القول منهم يرجع في الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات وان
كل موجود حتى الاشياء الخسيسة واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا تحقق له الا في الذهن
والتكثر في الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له
الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله في العقل والا اذا كان عارضا فلا واما قولهم
يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما
بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي
هو الواجب كسائر اللوازم العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها لا يقال هو ممتنع لذاته
لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بنحو حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا
الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام معدوم
وما ادى اليه نظرنا بعد الانظار الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية هو ان موجودية
كل شيء كما اشرنا اليه سابقا انما هي بكونه عين حقيقة الوجود في الواقع فان للوجود مفهوما وهو من المفهومات الاعتبارية
والمعقولات الثانوية وله حقيقة وذات بل الحقيقة لكل شيء هو كنه وجوده الخاص به وليست الوجودات الخاصة
امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينها انما يكون بالذات كما يقوله المشاؤون بل بالشدة والضعف

و الكمّ والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته في الواقع سواء كان الموجود بحيث لا يمكن العقل تحليله الى ماهية و وجود
كالواجب او امكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود في كل شيء وهو اما بان يكون ذا حقيقة غير ذلك الشيء كالابيض
البياض او اما بان يكون ابيض عين الوجود لا البياض ولا انه البياض المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها مضاف
بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود بالذات والماهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور في
الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من الظاهر ان المصنف اختار مذهب المشائين القائلين بعروض الوجودات للماهيات الممكنة
مع كونها متخالفة الحقيقة وفي انه للوجود الواجبي القائم بذاته لا ماهية من الماهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود معنى
واحدا نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال لانه اي الواجب لو كان مشاركا
للممكنات في وجوده فالوجود اي الطبيعة النوعية من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد عن العروض
للماهية او اللاتجرد والعروض لها او لا يجب له شيء منهما اي من التجرد والعروض للماهية وهذه اقسام الثلاثة باسرها باطلة
فكذا المقدم واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات
مجردا غير عارض للماهيات لامتناع تخلف اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو محال اي عدم عروض الوجود في الماهيات
الممكنة محال لانا نعقل ماهية الممكن مثل المسبع اي الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية الاضلاع او السطح المحاط بسبعة
خطوط متساوية وكان المراد هو الاول مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده اي وجود الممكن
كالمسبع وغيره من الماهيات نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا فيه في حالة واحدة و
هو محال لا يخفى ان الشك في مقابل التصديق ولا في مقابل التصور لاستلزامه له وكلام المصنف في قوة قياس اقتراني
من الشكل الثاني فحينئذ الاكبر والوسط اذ حاصله ان المسبع متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى ان يقال انا
نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او نتيقن انا نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك في وجوده فلو كان نفس حقيقته لما امكن الشك
فيه ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وايضا الحكم في الاول غير معتقد وفي الثاني معتقد فلا يكون الوجود نفس
الحقيقة فان قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه اقول ليس بشيء لان المسبع وغيره
من الاشكال ماهياتها متألفة من الابعاد والاقدار والزوايا والاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة بادنى التفات

في نفس

في النفس وكذا القول في كثير من الماهيات التي يحصل صورها في العقل بالنظر او بالبديهة مع الشك في وجودها كيف وكل صورة حاصلة
للشيء في الذهن فهي بنفسها معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها لشيء آخر فذلك الشيء وان كان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول
صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشيء من
الاشياء سواء كان بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة ماهية من الماهيات حاصلة عندنا بنفسها معقولة
لنا بكنهها ويمكن لنا الشك في وجودها او الذهول عنه لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وانه غير كاف
واجيب عنه بان المطلوب هاهنا رفع الايجاب الكلي وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئي كاف في
هذا المقصود لا ايجاب المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك شيئا من الممكنات في الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت
عروض الوجود في الممكنات كلها والمثال الجزئي لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم وان لم يظهر من عبارة المص
هو نفي الوجود الذي ليس محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال الجزئي كما اشير فيه
ومما يجب ان يعلم ان هذا الدليل وامثاله لا يدل على زيادة الوجود المطلق للماهيات بل انما يدل على زيادة الوجود الخارجي
بيان ذلك ان نحو موجودية الاشياء الجسمانية الخارجية لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشيء الخارجي لا يمكن الا بحصول
ماهيته في الذهن من دون وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجي او نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون الشيء
من حيث انه موجود في الخارج موجودا في الذهن ولزم ايضا ان يترتب على الشيء في الذهن آثاره واحكامه الخارجية من الحركة
والسكون والحرارة والحياة والتغذية والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع فنقول لو اريد بالماهية التي حكم عليها انها معقولة
بالكنه الماهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد بها الماهية الحاصلة في الذهن او المطلق فمسلم انها معقولة بالكنه
لكن قوله مع الشك في وجودها او الغفلة عنه غير تام ان اريد منه الاعم من الوجود الذهني والخارجي وتم ان اريد منه الخارجي فيلزم منه زيادة
وجوده الخارجي للماهية العقلية لا زيادته للماهية الخارجية ولا زيادة الوجود المطلق للماهية المطلقة على ان معنى كون الماهية موجودة
في الخارج عندنا هو انتزاعها من وجود خارجي وقيامها عنه وحملها عليه حملا بالذات او بالعرض كما علمت من طريقتنا
وان وجب للوجود اي الجنس طبيعته النوعية اللاتجرد وعدم العروض للماهية لما كان وجود الباري
مجردا اذ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يتخلف هذا خلف اي اللاتجرد في وجود الباري تعالى ممتنع لما ثبت

بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شيء يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو مح وان لم يجب له
في حيث حقيقته وذاته منع منها كان كل منهما افراد الوجود واللاتجرد له ممكنا فيكون واحد منهما الامكانه وعدم
لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات
هف بالبرهان المذكور السابق فاذا وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات بل مباين لوجوداتها مع اشتراك الجميع في مطلق
الوجود العام المقول عليها قوله اعترضنا الخ هذا الدليل يتوقف اتمامه على نفي الطبيعة النوعية المختلفة بالكمال والنقص
والشدة والضعف والقيام بالذات والحلول في الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة
والضعف والزيادة والنقص في الذاتيات هو نفي الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص او لا
وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول لا يخلو ذلك الشيء معتبرا في المهية او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف من
تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون التفاوت في الذاتيات بل في الخارج وهو خلاف المفروض وذلك
فاسد بوجوه الاول انه مصادرة على المط الاول اذ الكلام في ان التفاوت بين شيئين قد يكون بنفس ما وقع
فيه التوافق بينهما لا بامر زائد عليه ولا بامر داخل فيه والى هذا اشار المشهور عند الجمهور انه الخط متمايزين في الوجود او العقل
فتمايزهما وافتراقهما لا يتم الا بتمام ماهيتهما او بشيء من سنخ ذاتيه لكل منهما كالفصل بعد الاشتراك في جزء ذاتي كالجنس او
بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو اخر في الاشياء ذهبت اليه فلاسفة الاشراق وهو
الافتراق بكمال ونقص وقوة وضعف في نفس المهية بان يكون نفس المهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها
والمعارض بالقياس الى مراتبها بنفسها وراء ما هو من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها وبعوارضها من الفصول
واللواحق والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف الثاني انه منقوض بالعارض وما ذكره في دفع
النقض في بعض الحواشي للتجريد غير دافع له كما يظهر لمن راجعه الثالث انه معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير
فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذي هو واحد نوعي بالاتفاق الرابع ان الاختلاف بين السوادين الشديد
والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو ظ فهو اما بفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول باطل فتعين الثاني
وهو المط بيان بطلان الاول ان الفصل الذي تميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لمهية السواد المشترك على تقديره جنسية والا

لم يكن مميزا لها كما علمت من ان الفصل عرضي لمهية الجنس ومفهومه خارج عنها فانه بالقياس الى مهية الجنس ومفهومه
كالاعراض الوضعية فاذا لكان التامية في الشدة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت
فيما وراء السواد وقد فرض فيه خلفه قيل ان الذي يقارب التفاوت على الافراد هو الوصف المحمول كالاسود على معروضات
مبدا الاشتقاق كالسواد وهي الاجسام في مثالنا هذا الاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدا له تامية في حد فردية بعينه
المشترك وبعض اخر على فرد منها ليس كذلك بنفس فرديته بعينه مع ودون تفاوت بين افراد المبدا بالقياس الى
المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على النمط الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مط وانما المسلك مفهوم الاسود
على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتها الفردية وفصول السواد وان كانت بحسب
ملاحظة العقل فيه مرتبته السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها مفهوم السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون
تفاوتا في غير معنى السواد قلنا ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف
حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت انما هو بين الجسمين المفروضين لهما فيه لا يخفى بعده عن الصواب كيف واذا كان
الاختلاف الذي بين المبدائين موجبا لاختلاف المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف
صدق المبدا على الفردين فان قلت ان ذات الشيء وحقيقته ان كانت هي الكاملة فالمتوسط والناقص ليسا ذاته
وحقيقته وكذا اذا كانت كلا من المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من الحقيقة بعينها قلت ان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت
انما هي الوحدة العددية ولا الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول هي الجامعة لحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط فان
قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض
الاشتراك والكلية له انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات لا انه مطابق للكامل
او الناقص او المتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي
من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت الكلي الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما
يتحقق في المواطي من الذاتيات دون المشكك فان المهية التي اذا جردت عن الزوايد يكون متفقة غير متفاوتة
منحصرة في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسئلة فان كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن بحقق

او شخص متعددة لو امكن وجودها في العقل وبحسب اذا وجدت في العقل عن انحاء حيث توصلك الى رتبة بعينها في الذهن ويعرض لها الكلية
بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى له ابهم على هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة عن الكلي من انحاء صدقه
الموجودة في الذهن ليست في النهاية في النقص بمنزلة واحدة فلا يعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة
تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في معنى واحد مبهم غاية الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الذي
فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك في وجه يتضمن دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة ومن
السوانح الموسومة المذكورة هناك في اثبات التفاوت في الذاتيات هو لزوم اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على
بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور في هذا الفصل على نفي زيادة حقيقة الوجود للماهيات انما يتم لو لم يكن الوجود
متفاوتا في نفس حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال في الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته في جميع المراتب والافراد في التجرد والحلول
كيف والماهية الجوهرية كالانسان وغيره قد توجد في الخارج لا في محل وفي الذهن في المحل مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود له حقيقة
واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل بل لا يعرض لها الكلية انما الكلي هو الامر المصدري البديهي المعقول من اوائل المعقولات
الذي هو العرض العام للجميع وافراده ليست متخالفة الذوات والحقائق بل الهويات التي ليست امورا زائدة على حقيقة الوجود
فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة في نوع الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة باعتبار الاختلافات
التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو
متقدم على جميع الوجودات بقدمها ذاتيا بل الموجودات كلها كظلال ورشحات لنور وجوده وتجلي وجوده وكذا كل من
الوجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض والوجود المفارق اقوى من الوجود المادي والقار من
الوجود اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة القابلة اضعف الموجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان والعدد
واشباهها من ضعفاء الوجود جنس الوجودات الوضعية وكذلك هي واقعة في حاشية الوجود فان له في صف نعال مجلس الالهية
والجود والتناون اذا قوله لو العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى او الهيولى والصورة متقدمتان على الجسم الطبيعي فليس مراده
ان رتبة شيء من تلك الامور متقدمة على رتبة الافراد وعلى الجوهر على الجسم وجزئيه يتقدم ويتاخر عن المقصود ان وجود ذلك
متقدم على وجود هذا في العلية والمعلولية والتاثير والتاثر والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات بل في الوجودات بنفس

هوياتها

هوياتها العينية لا بامر اخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى ولا وقوعه في مرتبة الا وقد سبقه او لحقه
وبهذا المتصفين في باب اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حيث انه منع كون وجود
الواجب عين ذاته حيث قال في كتبه ان لفظ الوجود وما في معناه الوجود فانما هو لفظ يتصور معناه فيشك انه هل له الوجود
ام لا فيكون له وجود وجود زائد وكذلك يجري الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا مخلص الا بان الوجود المقول على
الموجودات اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما يحصل في الذهن فهو امر كلي وان تخصص بامور
وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما يحصل منه فيها فهو امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على
المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدته ولا اكتناه الماهية التي هي عبارة عن الانية لا مجال لهذا الشك والا والذي يرد عليه
الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بانا قد نعقل الماهية
ونشك في وجودها والمشكوك فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد على الماهية
الزمهم بعين هذه الحجة بقوله لفظ الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الى الوجود
الى وجود اخر فيترتب موجودات الى غير النهاية لكنا قد اوردناه عليه بجري مثله في اصل الحجة فينهدم الاساس

فصل في ان الواجب لذاته انه عالم بذاته لان الواجب مجرد عن المادة وعلائقها اذ لو كان
مع تعلق المادة لكان لا في نفسها او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض الجسمانية او المادي لا يخلو من احد هذه
الامور والتوالي بسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلاستلزامهما التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في
حق الباري تعالى واما الثالث فلان المادة كما علمت ضعيف الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة والقابلية
والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل فلا يكون الواجب مادة ولا ذا مادة فيكون مجردا والكيف هو تعالى مجرد بذاته عن كل ما هو
غير الوجود فضلا عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم
بذاته وقد اشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اذ ذات المجرد القائم بنفسه حاصل له
بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة بالمواد وكل ما
حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيلزم ان يكون عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشيء مجردة

عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود لئلا يلزم كون الهيولى مدركة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم
كان هو التعقل فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اي عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل
لكن تاما في التجرد وبيان ذلك ان الشيء اما ان لا يكون مقارنا لامور غريبة عن ماهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان
في الخارج لامور غريبة مؤثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة غير مؤثرة
كمقارنة السواد للجسم بحيث لا يرتفع احدهما برفع الآخر وان لم يكن مجردا عما سواه من الاغشية والملابسات كالانسانية
المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم تكن الانسانية الذهنية مجردة
عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيهما وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها
فانما يلحقها لا لذاتها بل لمادة مستعدة تلحقها والا لم تتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد والقوة منشأها
الهيولى الجسمية فكل ملتبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن حضور الشيء عند غيره فكل ما هو مخلوط بغيره مادام
كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم لا يجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة في
وجوده واما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة الاول يسمى معقولا والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا
او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وملابسها تجريدا شديدا او ضعيفا
فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها لكنه لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرها بل مع هذه
اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة والا الخيال فانه يجرد الصورة المنتزعة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا يجردها
عن اللواحق المادية بالكلية والا الوهم فانه قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك امورا غير مادية في ذاتها
ويأخذها عن المادة او عرض لها ان يكون في مادة فهذا النزع والتجريد اشد استقصاء واقرب الى لحاق كنه الشيء
وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصور عن لواحق المادية بالكلية بل ياخذها جزئية وبالقياس الى
مادة مخصوصة ومشاركة من الخيال والا القوة العاقلة فالصورة المستثبتة فيها اما صور ليست مادية في حد ذاتها ووجودها
واما صور ليست مادية في ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صور وجودها الخارجي وجود مادي ولكن قد جردتها
القوة العاقلة عن المادة وملابسها وغواشيها تجريدا تاما وانتزعها كما حيث وصلت الى لحاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب

امر غر

امر غريب وكل ادراك معلوم اذا كان وجوده الادراكي مع غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا لمصادفته عوارض غريبة مانعة
الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولا لا محسوسا لتجرده عنها فكذلك من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة
جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل في مادتها اذ لو لم تحل فيها لجردها عن المادة لكان لتلك القوة قوام وجود دون المادة فلم تكن
جسمانية هف فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية من الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين
وكل جوهر قدسي تحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يلحق معها امور مادية من اللون والوضع وغيرهما فهي لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك
لعدم المادة وغواشيها فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت
الجوهر العاقل لم تصيره كذلك قلت لانه اذا قارنت الجسم او الجسماني اثرت فيه كما ذكرنا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه
اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان بعد رفعها منه كالشيء المتخيل الا من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا
والمعقول لا ينافيه كونه معقولا الى تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تأثيرها فيه حين كونه معقولا فقد تحقق من تحقيق
ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا او بتجريد مجرد اياه ومدار الحساسية
المحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يحصل بتجريد تام وتجريد
وسائر الادراكات الحسية تجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبي
المدرك والمدرك وكل ذات يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وملابسها ووجودها في نهاية الاستقلال والغناء عما سواه
فيكون عاقلا بذاته علما تاما فالباري تعالى عالم بذاته وهو المطلوب فوجوده الذي هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كل
مفارق في الوجود عن المادة والفرق بين الباري تعالى وبين العقول المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن
ليست عين مهياتهم لزيادة الوجود على المهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين
الذات والوجود فيه تعالى واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث استدلوا ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته
بان الاشياء التي تعقل ذواتها غير زائدة على ذواتها لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذا اذ اثبات كونها عاقلة
لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من ثبت وجود الباري تعالى
اثبت علمه بذاته تعالى بل هو يحتاج اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده لشيء له غنية الوجود والا مستقلا

فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني غير موجود لشيء اخر بل هو موجود لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت ماهيته في عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودة لشيء اخر لا لذاته فلاجرم صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم يكن ماهيته بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف يعقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انما عاقلة لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقلية المجرد ذاتها هي كون ذاتها حاصلة له لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هي عين وجوده العيني له في الخارج لا على هيئة نفسه ولا على وجوده لشيء اخر فلا يلزم من تعقل ماهية الجوهر المجرد تعقلها عاقلة لذاتها الا اذا يكون في وجوده ماهية الواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل انما ارتسام وجه من وجوهه لكونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام فلا يلزم من تعقلنا اياه بوجه تعلقنا عقله لذاته الذي هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات العبارة بهذه انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له واجاب عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معنى الحصول مختلف فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم نشك في ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان مناط التشكيك ليس حصول الشيء لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا بمجرد الاستلزام والايجاب بل الحصول والعلم متحد مادة بما ذكرناه هذا انه لما ذكر ان الادراك هو حصول حقيقة الشيء عند المدرك لما كان متعلقة لم يصحب الادراك بهذا المعنى مقولة الاضافة والاضافة تقتضي تغاير المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء وذاته فيبطل ما ذكرنا في هذا الفصل من ان الواجب عالم بذاته لم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صورة المدرك عند المدرك فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول فاورد هذه العبارة لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشيء لذاته لا يقتضي المغايرة بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اي حضور حقيقة الشيء مطلقا للشيء اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الاخص الذي هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي هو حضور حقيقة الشيء مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم لازم ولا يلزم من

استغفا

استغفار الملزوم استغفار اللازم وكذا القول في ان الشيء معقولا هو لم يكن ماهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا هو بعينه مثل الكون فان للخصم ان يقول الكون عند الشيء حالة اضافية لا تعقل الا بين شيئين ارباب لو ان قائلا يقول الحركية اعم من الحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لنفسه وكذلك الموجدية اعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لنفسه والجواب بان تغاير الاعتبار كاف في المحصول والاكتفاء وليس بكاف في المحركية والايجاد لان كلا منهما يقتضي التقدم ويقدم الشيء على نفسه محال وقد يكتفى بتغاير العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه بتغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه كما وقع في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والوضع ولهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه احدي الذات والجهات لان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين العلاج والاستعلاج فان الالة المعالج يلزم الالتفات بملكة العلاج والاعداد للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه قال الشيخ الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المص دليلا اخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول والا اي وان لم يكن كذلك بل كان تغايرا لكان لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخرى معقول اي يتعدد النفس لان كل واحد يعقل ذاته اذ لا يشعر كل واحد في ذاته الا بنفس واحدة فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات اي بجميع الماهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب تعالى يجب ان يكون عالما بالكليات اي بالمعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها في الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام اذ ما للواجب يمكن ان يعقل وهذا بديهي لا خفاء فيه بعد العلم بان المانع من كون الشيء معقولا هو علائق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلائق والنقض بان الواجب لذاته مع كونه مجردا وقع في المطارحات غير وارد فان منع امتناع تعقل الواجب هو لان العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان تتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافي

امكان معقوليته نفسه بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كالشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش وكل ما
يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محة واقل ذلك سلب الحكم بثبوتها له او بسلبها عنه والحكم
بشيء على شيء او سلبه عنه يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن كل شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن ان يكون ما يصح ان
يعقل ان يقارنه سائر المعقولات في النفس اي العقل فان الادراك والتعقل هو حصول صورة المعقول
في العقل مجردة عن المادة ولواحقها فيعقل المجرد مع سائر المعقولات عبارة عن حصوله معها في العقل وهذه مقارنة لا محالة فاذا يعقل
وكل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته وبالنظر الى ماهيته
سواء كان في العقل او في الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل ولو صحت المقارنة في العقل دون
الخارج لزم توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها في العقل الذي هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم اشتراط الشيء بنفسه
بيان ذلك انه لا ارتياب ان صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة المطلقة ومقارنة المطلقة لكونها اعم متقدمة
على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط للمتأخر فلو كانت صحة المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل وهذا هو اشتراط
الشيء بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكلما
صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية منها ومقارنة المعقولات
في الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يكون عالما بالمعقولات فان
بعض الشارحين وههنا ابحاث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم لو كانت المقارنة ذاتية
لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فيجوز ان لا يصح بذات المجرد المقارنة في
ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود
الذهني او الوجود مانع لها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة منها اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما
بذاته واما ثالثا فلان ما ذكره لا يستلزم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بل بعينه على امتناع
تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حصول المعقولات في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين
اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة اقول في الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث استحالة

على العام

على العام وشيء زائد عليه الذي باعتباره يتحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته متقدما على العام كما في الوضعيات
وذلك القدر كاف فيما نحن فيه بصدده واما عن الثاني فبانه اذا جاز اتصاف العام بشيء ولو في ضمن الخاص جاز اتصافه
بذلك الشيء لذاته الا لمانع خارج عن ذاته اذ كلما يصح على طبيعة لذاتها يصح مع كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجية
عن الماهية الغير اللازمة لها انما تلحقها من جهة المادة واستعداداتها فالاعم ما ذكرنا يمنع عليه ذلك واما عن الثالث فبانه ما
ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النوع من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة
بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى ثم انا اقول لكن يرد على الدليل وجوه
اخرى فمن الايراد احدها ان من جملة عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها في العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغير ذلك
فيمتنع تحققها في الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا بهذا النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول بمعقول في العقل من قبيل الاوصاف
الذهنية التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان لفظ
المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرد الاشتراك اللفظي كمقارنة جسم لجسم ومقارنة عرض لموضوع ومقارنة ذي وضع
بغير ذي وضع ومقارنة زمان بغير زماني فيجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية كذا اخر والمقارنة بين الخارجيات
كذا اخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك فلا يكون مقايسة احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا اللفظ
المقارنة فقط وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم اشتمال كل مجرد عقلي على افراد غير متناهية في الخارج بمثل البيان المذكور
لكن التالي قطعي لاستحالة كل عقل نوعه في شخصه فالمقدم مثله بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول ماهية كل عقل
يجوز لها الاقتران لافراد كثيرة لكونه مفهوما كليا في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهني ثبت صحة الاقتران مطلقا
وثبت منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا من الاقتران المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاته ثم تم الدليل بان ما
يكون للمفارق بالامكان العام يجب وجوده له فقد اي لا منتظرة في المفارقات العقلية لان الاتصاف بامر سابق
يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور لابتنائه على نفي ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية
ما يلحقها في الخارج منتقض بما قلنا اولى كذبت تمسك في هذا المطلب بدليل اخر وكل ما يمكن للواجب الوجود بالامكان
العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة فلا يكفي ذاته كافية فيما له من الصفات هف لما مر انه

واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان
حصوله له بالقوة لتوقف الحصول على استعداد مادة لقبوله فيكون ماديا مع انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات
وهذه الكبرى في القياس الاصل ولو جعل المقدمة الكبرى هناك كل مجرد يمكنه ان يعقل سائر المعقولات لانتج القياس بعد اثبات هذه
المقدمة الكبرى فيه ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات وذلك بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده
له على ان الدليل لكان له وجه لطيف لكن على اي وجه كان لا بد في الدليل من تسوية اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب
التحقق له فكلامه لا يخلو عن تدليس واضطراب واعلم ان المصنف اختار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء
القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته تعالى كانتقاش الملطى في نطاسي وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي وتلميذه
بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصور العقلية قد يؤخذ عن الصور الموجودة
كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا يستفاد الصور المعقولة من الموجودة بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك
كصورة بيت ابتدعها البناء اولا في ذهنه ثم تصير تلك الصورة المعقولة علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك
الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانعة
لو كانت تامة الفاعلية فقياس تعقل واجب الوجود للاشياء هو قياس افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من
حيث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في فاعليتنا الاختيارية نحتاج في ايجاد شيء
ونستخدم قوة محركة ونستعمل آلة كريمة من العضلات والرباطات وغيرها ثم الى انفعال مادة لقبول تلك الصورة والاول تع
لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه تع يعقل ذاته
وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخيرية في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على النحو النظام المعقول
عنده وعلى هذا فالعالم الكلي بازاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا ولو كان البارئ تع يعقل الاشياء من الاشياء الكائنة
وجودا لها مستفيدة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد ثبت انه واجب الوجود من جميع الوجوه ويكون في ذاته وقوامه
ان يقبل هيئات الاشياء ولكان فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية ولكان لغيره مدخل في تتميم ذاته وهذا
يوجب ان يكون ما هو الا كمال له غيره فيقدح ان يكون علة للممكنات حاصلا ان يقتضي وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام

المباين

المباين في علم الله بالسواء والمتأخرون على اختلاف مذاهبهم انكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب
المعتبر وحاصل قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته مفروض بكونه تع فاعلا للاشياء فان فاعليتها انما تتم
بصدور الفعل منه فيجب ان يكون لفعلية مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فخطا ان هذا الكلام باطل وكذا ما قاله
ان في الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد تطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافي ولا ريب في انها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود
ما اضيفت اي اليه وقد تطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت وليست تلك المعاني بأول الاشياء زائدة
صفة كمالية لذاته تعالى بالاعتبار الثاني فان فاعليته تعالى هي كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث
ينكشف لديه الاشياء وعلى هذا القياس سائر الصفات الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية لا تتوقف على وجود الفعل الا ان وجود الفعل يتوقف
على كونه فاعلا مستقلا فلو عكس الامر ايضا لزم الدور فكذا انه في العلم ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المصنف
واجاب عنه وهو قوله فان قيل لو كان البارئ عالما بالمباين وارتسمت فيه صور تلك كان فاعلا لتلك الصور
لامكانها وافتقارها الى ما تقوم به فيحتاج الى فاعل وفاعلها ان كان غير ذات الواجب لزم احتياجه في الوجود العالمية بصفة العلم فتعين انه
يجب ان الفاعل لها ذاته تع وقابلا لها لقيامها به وهو محال لامتناع كون شيء واحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي
يستعد للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول غير الثاني لان تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر فكل ذات فعلت
وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها بأخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب ولان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول
للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول ولانه لو كانا شيء واحدا لكان كل ما فعل شيئا قبل وكل ما قبل شيئا فعل والوجود
يكذبه ولان نسبة القابل الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاه الفاعلية يبطل
للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل شيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان متخالفتان قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء
الواحد مستعدا للشيء الصوري ومعدا له لكن ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث
وهو خلاف مذهب المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع تعدد جهتي الفعل والقبول
مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يوجد ومعنى كونه فاعلا انه مستقل
بالعلية على ذلك الوجود فلم قلتم انهما متنافيان فان العقل يجوز ان لا يمتنع على الشيء تصور امر وان كان مستقلا

عليه بالذات وملخص المقال ان ههنا اشتباها في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات مكان
القبول بمعنى مطلق الاتصاف بامر زائد والبرهان لا يساعد الا نفي الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان
للجهتين في الذات بكثرتان لها انما هما الفعل والانفعال التجددي وهما مناط اثبات الهيولى لكل جسم كما علم في اوايل الكتاب
لا الفعل والقبول معا ولفظ الاستعداد يناسب المعنى الاول وان وقع في عبارة المتقدمين بالمعنى الاخر لكن امر اللفظ سهل بعد
تعيين المعنى بل نقول لا نعرف حصول صدور الاشياء في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلا تابعا لجعل
الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت
لوازمها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود
تلك الصفات لا عن سبب خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا بد ان
يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته
فانه لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان
البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه
ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد
في جميع البسائط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان
البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول ليست مطلقا مما يوجب اثنينية في الذات ولا
في الاشياء الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط القيام التاثر بل قد يكون بلا تاثر كما في لوازم البسائط
فان قيل لا نم وجود لازم للماهية البسيطة بل المركبات التي يكون كل لوازمها مركبات فيكون فاعليتها بجهة وقابليتها
بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا في كل مركب يتحقق امر بسيط والكل واحد من البسائط شيء من
اللوازم ولا اقل من كونه واحدا وموجودا او لنقل المركب لكيفية واحدة الخمسة بخمسيتها والعشرة بعشريتها واللازم
الذي يعرض من هذه الجهة ليس علته نوعه احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان
الموصوف بتساوي الزوايا القائمتين ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع فكان

الشيء باعتبار

الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا فان قلت بعض الشارحين حمل الجواب على تحقيق ان لا يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئيين له
وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصادر قلت ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلان
ان اضافة الوجوب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فليس لكل شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت الحيثيات
فيه فهما الا ان يكونا عارضتين له او مقومتين او الواحدة منهما مقومة والاخرى و على التقديرات يلزم تركب ذات
الواحد الحقيقي الا على الاخرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا تصدران الا بجهتين
مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة
الطوسي في شرح الاشارات حيث تصدى لتبيين مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعا
بليغا من جملته لاكتشاف القول بتقرير لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول
موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول
الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل
والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا عن التزام هذه المعاني اقول لعلكم التعصفي عن
هذه المضايق الاشكالات في التخلص عن هذه المضايق اما من التزام كون ذات الباري قابلا وفاعلا فلا محذور فيه لما مر وقد تقدم تحقيقه
تعالى بصفات حقيقية فبيان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية بل هي معلولات لذاته بل ثابتة وكماله ذاتا وصفة او
هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العلمية لكنه لا يتصف بها والا يلزم هي كمالات
لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده كما ذكروا بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته
لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت
اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدا اللوازم اي
معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل
بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف

هذه لا لانه قبلها اتحد واما من استدعاء الكثرة في ذاته تعالى فهناك وجه آخر ذكره الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما
هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا تنثلم بها وحدة الذات اقول معناه انه لما كان صدور الموجودات
المتكثرة انما ترتبت عنه على وجه لا تنثلم بها الوحدة المحضة فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها تحملت
عليها احدية الذات اذا ترتبت الى جمع الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة والامر الثالث استيجاب كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته له تعالى حلول صورته في ذات
الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني بالصور المرتسمة في ذاته وان اراد به كون
صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول الاول
عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل بيان ذلك انه اذا كان لكل صورة وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا بد ان
ان يكون قبل كل صورة صورة عقلية اخرى فالكلام كالكلام والا لم يكن كلما قلنا عقلت لانها عقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه
وهو باطل فجوابه ما وجد في كتب الشيخ ايضا ورد ايضا على من لزم هذه الصور المعقولة لنفس وجودها عنه نفس عقلها لها لا انها يلزم
ولا يترتب لا صدورها على الاخرى فذلك من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وحاصل ما ذكره ان الصورة الصادرة عنه
تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقلية
بل ادراكها عين العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم آخر بها سابق عليها وهذا ما اورده صاحب المطارحات فمن قال انه يلزم على القول
بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلة عن الصورة الاولى اذ هي علة لاستكماله تعالى بحصول صورة ثانية لانها الصور
وان كانت في ذاته فليست كذلك لانا نقول انها من حيث كونها في ذاته لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل
بالقوة وذلك لان كون ذاته بالقوة نقص لذاته ووجود القوة انما يكون بوجودها فيكون وجودها كذلك لانه ومن النقص محال
فالصور السوابق يكون ممكنة وذاته مستكملة والحال اشرف من المستكمل فان ذاته اشرف من الكل قال الشيخ هذا حاصل ما اعترض
به القائلين بارتسام الصور في ذاته والشيخ فيه كتب في وجهين لا ولا فلا مناقضة لصدور الموجودات الخارجية عنه
لاجل افاضة الدليل فيه بعينه لما يظهر بالتأمل والثاني فلان امكان الصورة في ذاته لا ينافي ايجاب العلة اياها فنقول فعليته

تلك الصور ايجاب المبدأ واوجبها مترتبة على وجوبه وليس هناك فقد ولا قوة اصلا ولا امكان لتلك الاشياء الامكان في الجهة المنسوبة
الى مبدأ الاشياء والانفعال انما يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول آخر كحالة العلوم النفسانية او يفيض معقولا له على
ذاته من غيره كحالة علمه المبادي واما اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كلزوم لوازم الماهيات فلا يلزم من الانفعال شيء
اصلا ومنها ما ذكره العلامة الخضري ردا على انكسيماس الملطي القائل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام منه بقوله
اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المقدم او لا فعلى الاول يرد ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات
العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء
لا بعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم
ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخرى للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم
ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها ومحلا لها لكونه غير
متأثر عنها قول بكونها جواهر كسائر الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كليا
ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات
علم هو كمال ذاتي غير تابع للاشياء والحق تحققه كما مر انتهى اقول كلامه منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي
غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى عند من يجعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية اليها
والقائلون به طائفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء في الخارج منكشفة بها عليها وقيودها مناط معقوليتها له او لا ترى ان الشيخ
الرئيس وغيره كبهمنيار واتباعهم مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به في صدور الموجودات عنه
تعالى بل يثبتون له الصور المفصلة العقلية لئلا يلزم صدور الموجود الخارجي عنه تعالى بلا اختيار سابق عنده وارادة متقدمة
الثاني انه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم
عين المعلول لا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى علم سابق تفصيلي به فلا يتأتى قوله وهذا قول بان الله تعالى
ابدع الاشياء لا بعلمها الثالث ان قوله هذه الصور لا جواهر ولا اعراض في الخارج غير متوجه فان جواهرها جواهر لكنها
ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة

بذاته لکن ذاته لا تباشر عنها ولا تنفعل بها لما سبق لضرورة الرابع ان یقال انه علی تقدیر علم الباری بهذه الصور لیس علما کلیا بکونه تابعا
لفیضان تلک الصور بل یجب لما سبق مرارا ان علمه تعالی بتلک الصور عین فیضانها عنه معقولة لا انها تابع لذلک وان کان
مراده ان نفس تلک الصور لیست علما له فنقول وفی الذی اکثر هذا فان الفلاسفة القائلین بالصور فی علمه تعالی بنوا دون ان وجود
تلک الصور وصدورها لیس علما له بل کان له فی انه یتبع عقله لذاته تعقله للاشیاء الخارجة عن ذاته ای لیس ان قوله ففی تقدیر کیفیة
العلم المتقدم فی فیضان الصور المنکشفة لزم ان لا یکون للذات علم هو کمال ذاتی لیس بجایز فیما هم بصدده اذ لا یجوز علمه تعالی
عندهم فی الصور بل یتبین للباری علما بها لما هو عین ذاته وهو العقل البسیط الذی هو مبدأ المعقولات المفصلة کما بینه الشیخ
الرئیس فی کتاب النفس من الشفاء وکیف انکر احد من معتبری الفلاسفة کون ذاته تعالی بحیث یصدر عنه المعقولات مفصلة سواء کانت
عینیة او ذهنیة وهذه بجزئه من اقوال القادحین فی تقریر رسوم المدرکات فی ذاته تعالی مع ما فیه من نفی الدفع والاتمام ونقض الالزام
فان قلت فما الذی تراه وتعتقده فی ذلک من الصحة والفساد والحقیة والبطلان بوجوه اخری غیر ما ذکر الاول ما المهیات ... وهذا انه
لو کان علمه تعالی بالاشیاء بحصول صورها فی ذاته فلا یخلو اما ان یکون تلک اللوازم لوازم ذهنیة له او لوازم خارجیة له او لوازم له مع قطع النظر
عن الوجودین لا سبیل الی الاول والثالث اذ لا یتصور هو حینئذ الا کونه واحدا من الوجود وهو الوجود الخارجی الذی هو عین
حقیقته واللوازم الخارجیة لا یکون الا حقایق خارجیة لا ذهنیة اذ اللازم فی رتبة اللزوم تابع للملزوم وذلک خلاف ما فرضناه لان
الجواهر التی حصلت فی ذاته تعالی علی الفرض المذکور جواهر ذهنیة وکذا الاعراض التی حصلت فیه وان کان الکل مما یعرض له فی الخارج مفهوم العرض
کما سبق تحقیقه فلا ذهنی ونابعه الثانی الیه وجه الثانی یستدعی مقدمات اولها ان العلم التام بشئ غیر ممکن الا بالوجود لا یحصل الا
بمجرد حضور ذلک الشئ الوجود عند العالم دون حصول مثال له بل لا مثال له اصلا وانما مثاله نفسه بخلاف الذهنیة فان لها مثالا لا یطابقها فی حقیقته
وبعبارة اخری افراد الموجودات الخارجیة بما هی تلک الافراد لا یمکن حصولها فی الذهن حصولا مطابقا لها والا یلزم ان یکون الموجود الخارجی
من حیث هو موجود خارجی موجودا ذهنیا وایضا لما کان العلم الارتسامی بحصول صورها فرتبة الشئ فی الذهن فلا بد من وحدة المهیة و
اختلافهما وتعدد الوجود وهذا انما یتصور اذا کانت الاشیاء غیر الوجود او الموجود بما هو موجود وثانیها ان التاثیر والتاثر
والعلیة والمعلولیة عند المحصلین من المشائین لیس الا فی انحاء الوجودات بمعنی ان العلة من حیث وجودها مما یؤثر فی المعلول من حیث
وجوده لا ان مهیة العلة من حیث هی هی مع قطع النظر عن اعتبار وجودها علة لمهیة المعلول کذلک القسم الاول لوازم المهیات التی هی امور

اعتبارية

اعتباریة وثانیها انه لیس معنی قولهم العلم التام بالعلة التامة یوجب العلم التام بمعلولها کما یظهر من التدبر فی برهانه ان العلم بمهیة العلة
التامة مطلقا یوجب العلم بالمعلول ولا ان العلم بالعلة من حیث انها علة من حیث مفهومها لیس المفهوم الاضافی یوجب ذلک
ولا ان العلم بها من جمیع الوجوه والحیثیات واللوازم والملزومات مما یوجبه حتی یرد علی الاول ان ذلک لا یکفی فی غیر لوازم
المهیات وعلی الثانی والثالث عدم الفرق بین العلة والمعلول فی الحکم وعدم فایدة فیه بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقیقتها
التی هی بها علة تامة مساویة لمعلولها التی من یقتضی العلم بذلک العلم ای اخذها بحیث یکون ایة حیثیة لها مدخل فی تتمیم علیتها ماخوذة
معها داخلة فیها وایة حیثیة غیرها خارجة عنها والا لم یکن ما فرض علة تامة وهکذا الکلام فی انضمام الجهات والحیثیات الی
ما لها مدخل فی العلیة الی ان ینتهی الی شئ هو لذاته موجب تام فاذا کان ذلک الشئ لذاته بلا اعتبار امر علة وموجبا لمعلول
خاص فمتی علم بعلم تام علم کونه علة تامة لذلک المعلول وجه ما ویتبه الیه وعلم فی ذلک حصول المع منه وکون کونه نفسه الذی من
توابع کون علته فی نفسها وتحاصل ان کل ما هو من لوازم مهیة العلة التامة بما هی علة تامة له فکذلک العلم به من لوازم مهیة العلم بعلته
فان قلت فیلزم ان یکون جمیع المعلولات امورا اعتباریة لما تقرر من ان لوازم المهیات امور اعتباریة قلت المهیات
علی ضربین مهیات هی غیر الانیات ولا ماخوذة مع شئ منها ومهیات هی نفس الانیات او ماخوذة مع ما هی منها
فلوازم الضرب الاول منها لا یکون الا اعتباریة لعدم مدخلیة الوجود فی لزومها بخلاف الضرب الاخر منها فانها لوازم الوجود
الخارجی الذی هو عین المهیة او معتبر معها او مخصص بها اذا تمهدت المقدمات الثلث فنقول لما کان الواجب تعالی بوجوده
الذی هو عین ذاته سببا تاما لوجود جمیع الموجودات علی الترتیب وهو یعلم ذاته بمجرد وجوده الذی هو به علة فیجب ان یعلم
معلولاته بما هی معلولاته علی النحو الذی حصلت منه تعالی ای بحسب کونها موجودة لا بمجرد مهیاتها من حیث هی هی مع قطع النظر
عن خصوص وجوداتها لان مناط تلک الحیثیة فقط غیر اعتبار الوجود مهیات لیست صادرة عنه کما علمت من طریقهم والعلم بها من
حیث کونها صادرة موجودة فی انحاء لیست الا بنفس حصولها الخارجیة لا بحصول مهیاتها فی ذات العالم سواء کان
واجبا او عقلا او نفسا فلکیة فعلمه بجمیع الاشیاء لیس الا بحضورها بانفسها وبوجوداتها الذی به وجبت لا بحصول صورها مطابقة
لها ذهنیة فقد ثبت ان علمه بجمیع الاشیاء المجردة والمادیة علی الوجه الجزئی الثالث انه یلزم علی تقدیر کون علمه تعالی بالارتسام
صدور الکثرة من الواحد الحقیقی بجهة واحدة لان المع الاول اذا کان صدوره عن المبدأ الاول تعالی مشروطا بسبق صورته کما حققه

فاعلم انه بهذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول اللازم المباين ولحصول صورة اخرى وهي صورة المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد
الحق تعالى باعتبار صورها واحدة وجهة واحدة تفعل فعلين مختلفين لا انه تعالى لعدد ذاته فانه من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول
ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول فعلى هذا التفصيل فاعلم انه من حيث علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء او
على هذا التقدير وجود المعلول الاول وعلمه تعالى به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما ادعاه في اثبات الصور العارضة ذاته
تعالى الا كون علمه تعالى بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول
موجبا لوجوده فبطل اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المعلول الاول وتعقله لذاته علة لتعقله المعلول الاول فلو
كانت العلتان متغايرتين يلزم التركيب في ذاته وان كانتا شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم ان يكون وجود المعلول
الاول وتعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف الا في وضع العلة بالذات والاعتبار لوجوب وضع
المعلول كذلك في وضع العلة كذلك كيف يصح لما معلولان متغايران تغايرا يوجب مباينة احدهما من علته ذاتا واستقلالا
له في الوجود ومقارنة الثاني لها وحلوله فيها كما صنعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه لهذا
الاصل المتين والقاعدة القوية كيف لم يتم اعانته في كشف جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى بذاتها وانها من اقتصر فيه على
الكشف في العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط العلم الله تعالى
بالماديات وهو غير مرضي عند اهل الحق لاطراد الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع الاشياء المبدعية والكائنة
المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية او ادراكاتهما الجزئية
فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يعزب عنه شيء من الاشياء لا باعتبار الشهود العيني ولا باعتبار الوجود
العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض شيء الا في النور الاول ولا اصغر من
ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين شيء منه في النور الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم غير متغير
وهو علمه بالامور المتقدمة على الزمان والدهر وعلم متغير هو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى مستحيل غير
صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي والشوامخ العقلية
والى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة في الحضور لها وقعت اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا النوع حضور الاشياء

الكائنات الفاسدة

الكائنات الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى معقول ابان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولانه اعلم الكل ما الذات التغير انما
انما يصح في النسب والاوصاف الاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع على ما في كتاب دفعة ثم التفت اليه صفحة بعد صفحة وسطرا بعد سطر
فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه
في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي ورأي سخيف
لا يليق بجناب المبدأ الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلا علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدأ والمعاد ولعمري ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل على
الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية مبرءا عن المناقشات ومنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات
القوى الفكرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية المحضة فمن اهتدى اليه سبيلا ولم تزل قدمه فيه وما هو الا الشيخ الرئيس مع جلالة قدره
وبنائه ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء كيف زل قدمه وضل عقله حيث نقض لجوهر ارتسام الحقائق
في ذاته تعالى وتسويغ كون مبدعاته واوائل مفطوراته امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع انها العلة
والمقدم في الوجود كيف اليه حظ في باب الموجودية والقوام اخص واكد قواما واشد استقلالا من معلولها وما يأتي من بعدها في الوجود
والانصاف ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء ومذهبهم في باب العلم كارتسام الصور الذي
قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل الذي قال به افلاطون الالهي واتحاد العاقل والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه
من المشائين وثبوت المعدومات سواء النسبة الى الخارج كما زعمته المعتزلة او الى الذهن كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف
محيي الدين العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي على ما نقل عنهم في العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتأخرين وذلك
الطريقة اي اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق مبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو
كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت
كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى محض
اضافة اشراقية عنده فهو واجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره
واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غيره الفاسدة دون رتبته في قوته فان النور فياض لذاته بمعنى ان علمه

بالاشياء للنفس لكونه لها كما في وجود الاشياء في النفس حضورها لديه فلا اضافة الفعالية الى جميع الاشياء فقط بها يتبع جميع الاضافات كالعالمية وغيرها
اذ لا يتبعها في التحقيق وهذا مذهب في علم الله وبيانه على ما جرى بينه وبين امام المشائين في الجلسة الملكوتية انا لما تاملنا بان بحيث الان ان لا
في علمه بذاته وعلمه بقواه و الالاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدأ الاعلى ليس
بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الظهوري اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها
الا بالشعر الى ذاتها بها اذ كل صورة زائدة عليها وان كانت قائمة بها فلا تكون نسبته اليها هو لا انا ولم يكن ادراكها لذاتها على
الجزئيات اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بمجموع كليات فهي لا تمنع لذاتها الكلية والمطابقة الكثيرة ثم انها ادرك النفس لبدنها و
وضيا لها انما هي بنفس هذه الاشياء لا بصورة زائدة عليها مرتسمة في النفس لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة
لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها الخاصة والحس يصح فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه
اجزاءه وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها في نوع الطباع من التخيلات وتستنبط النتائج من
المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل للمشاهدة ذواتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها في نفسها هو وجودها
لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجد اثارها واذا لم يكن للوهم الذي هو رئيس سائر القوى الجزئية
سبيل الى ادراك نفسه والى ادراك القوى الباطنة فكيف حال سائر المدارك الجزئية فالمدرك للقوى المذكورة والجزئيات المرتسمة
فيها والكليات المنتزعة من تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصورة اخرى وذلك لاستقلالها و تجردها
ولكونها من عالم الامر واقوى التاثير وتسلطها على البدن وقواه لكونها مؤثرة فيه بالتركيب والتربية ولما كانت للنفس اشد
تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضور قواها عنده اشد وظهور الصور الادراكية لها اقوى
ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياجها الى قبول صورة
والانفعال عنها فالعقول لمجيئه للنفس والقهر جهة اشرف ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء لا لسماء والكواكب
وغيرها لان ذواتنا غائبة عنا غير مقهورة لنا فاحتجنا الى تحضر ما صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا لاكتفينا بها لا تشابها احتجنا الى صورة
ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي مختفيا عليها
لكونها نورا لذاتها قاهرا عليها فالواجب الوجود المتجرد الواجبي اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن شوب المادة والقوة وله

اضافة

اضافة الى علية التامة الى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر التام والجلال الارفع فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها
وما كان بها وما تتمثل لها بمجرد الاضافة المبدائية والاحاطة الشهودية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زائد على حضور
ذواتها والعقول الفاعلية والذوات المجردة سواسية لحضورها لديه والمثل التي هي بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا
قال وما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية
بانطباع اشباح المقادير في الجليدية والخروج الشعاع فيهما باطل كما هو في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو
الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعالى لكل ظاهر ابصار له وادراك وتعدد الاضافات لا توجب تكثرا
في ذاته وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته ظاهر فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه هي طريقة الشيخ
الالهي في مسألة العلم ولا يخفى على الاذكياء ما فيها من عظم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى الامور المقربة للقدس
من الجلوات والرياضات ليطأ مسلكه ووصل اليه وبعد ان قرر الشيخ هذه المسألة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه
اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل منه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كنا ادركناه وان حصل فينا شيء
فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي دون العلم الحضوري الشهودي
فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء لم يكن حاصلا فينا قبل وذلك هو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة الواجب حصولها
في العلوم الصورية وتقسيم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء
التي يكفي في العلم بها مجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من التصورات والتصديقات في شيء والمشاؤن وغيرهم لما لم يتيسر لهم
ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة تراهم كالمبهوتين في علم الله فمنهم من نفاه وضل ضلالا بعيدا وخسر خسرانا
مبينا ومنهم من جعله صور المعقولة قائمة بذواتها ومنهم من ذهب الى ان الواجب المعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير
منحصرا عنده بالصورة تراه في كتاب الشفاء متحيرا في ذلك فتارة ان صور جميع الموجودات التي بها علم واجب الوجود لا يكون
لا يكون ان يحصل في ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها في بعض الموجودات وتارة يقول فيظهر في صقع من الربوبية لا
يعلم احد ما هو الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير ان تتكثر لانها متكثرة
خارجة عن الذات لا داخلة في حقيقته ولا تفطن شارح كتاب الاشارات وهو العلامة الطوسي ان اثبات الصور في ذات الله تع

لما ح
يقول ح

قول فاسد ومذهب باطل ما فضه وحاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم مع محافظته لنفسه عن ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا
تأملت طريقته بالملاشفة فما وجدتها ماخوذة من طريقة الشيخ الاشراقي الذي يقول بصحتها كل من سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية
لكن لما لم يفهمها هذه يجعل علوم المجردات بالاشياء لحصول صور الاشياء فيها ثم يجعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناط العلم الله تعالى
بالاشخاص المادية والحوادث الكونية وهو غير صحيح كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة
النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات التي فيما دونها بالاضافة الاشراقية من دون ان يحتاج في
ان يحصل فيها صورها واثرها على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته تعالى يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري ويدرك
الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور التي في ذوات المبادي المفارقة بل بارتسام صور الموجودات الكلية في
العقول الفعالة والنفوس العالية باطل عنده وقد استدل عليه في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات
بصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما هو تحتها فيلزم انفعال العالي عن السافل او مما فوقها بان يحصل الصور العارضة لبعضها حاصلة
من صور عارضة لبعض آخر فينتهي الى ان يحصل الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت
فالنظام العجيب الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن المبادي مع عدم انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية
السابقة عند الحكماء وقد بطل فيما مر القول بالبخت والاتفاق قلت دفعها على رايه بسبب وجود الترتيب والنظام الواقع
بين المفارقات العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده كثرة وافرة غير محصورة في عدد معدود بل على
وفق كثرة الانواع الجسمانية فان هذه الاصنام وهيئاتها اللازمة ونسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب النورية وهيئاتها
ونسبها المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ المتاله امتن المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعده طريقة العلامة الطوسي في الواقع
لكنها غير تامة وهي تتم بما نقرطها فعلناه فان قلت على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا
ولا يكون صدور الاشياء عنه باختيار قلت للعلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومتقدما عليه
تقدما ذاتيا كما اذا اراد بناء بيت فتصور اولا صورته فقد احدث اولا صورة ذلك البيت في ذهنه ثم اوجد مثل هذه في الخارج وفق
ما تصوره الثانية ان يكون العالم من حيث هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان
العالم في الصورة الاولى يعلم الصور الذهنية بنفس اصدارها وحدوثها ليست متعلقة بصورة اخرى بل بنفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلوميتها

ثم ذكر العالم

ثم ذكر العالم في الصورة الثانية يعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية بنفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هناك حصولا
وبالعلم هنا صدورا الا انها علم فعلي والمعلوم معلوم والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي انفعالي لكن المعلوم معلوم بالعرض فهي اشرف
الاول الفاعل يصدر عنه فعله من ذاته مع علم مكتسب زائد على ذاته فهذا اشرف يصدر عنه فعله عن نفس ذاته العالمة بما هي
ذات عالمة فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول وهو الجاعل علمه لانه تعالى علة فاوجده من غير تكرار التعقلات الموجب لتكثر الاثار
او في الوجودات ولانه تعالى اوجد فعله يلزم ان يكون علمه انفعاليا يستفاد من المعلوم بل اوجده عاقلا له اي بنفس وجوده
معقوليته يلزم ان يكون علمه انفعاليا فاي المبدأ الاعلى له عين العلم به وكذلك الكلام الى غير الممكنات الى آخر الوجود فعلمه تعالى
بالاشياء حضوري فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعور بذلك الشيء المقتضي فهو ارادة وان كان
بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني ولما صح ان معلولاته
الشعور والعلم للفعل الناشي عن نفس ذات العالم لا في كونه ارادة او مجرده بتحقق الاختيار ولا يلزم الحسن الذاتي لا يلزم
الحسن الذي ينطبق عليه المتكلمون فان قلت ليس مدار المعقولية عندهم على التجرد عن المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمانية
معقولات بانفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما هو في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها
علاقة وجودية وتسلط قدرتي وعدم احتجاب فالمحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية الاشراقية كما سبق
والى هذا يشير ما يوجد في كلام بعضهم ان الشيء المادي واثره ما بنسبته الى مباديها غير مادي ولا زماني يعني به ارتفاع اثر المادة
واثر الزمان عنه وهو الخفاء والغيبة فقد علم بتمام ما ذكرناه في طريقة الاشراقي انها اسد الاقوال المذكورة في علم الاول تعالى وبها
قصور من جهة ان مناط علمه تعالى بالاشياء الموجودة نفس وجودها وظهورها فلم يكن له في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء بل يلزم
عالميته بالاشياء بمجرد اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلابد من الرجوع الى طريقتنا في كيفية علمه تعالى فانها تامة في باب القوة و
المتانة بل نعم انه من العجائب التي لم تر مثلها اعين الانام ولم تسمع نظيرها اسماع اولي العقول والافهام وهو مما
اتانيه ربي الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه فان الفيض عام والجود تام هذا خلاصة ما ذكرناه بعده
ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته لانه لما زعم اكثر المتاخرين بان علمه بجميع الاشياء
الكلية والجزئية هو عين ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدأها على التفصيل كان مشتملا عليها

بما احاطة البذر للشجرة فبهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء المجملة واورد عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة
لذات المعلول فكيف يكون نسبته اليها محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالآخر فعلم العلة بالمعلول يترتب على
العلم بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف وليس فيها الشجر الا بالقوة والقوة في حقه تعالى ممتنعة فمن اعتقد ان
علمه تعالى بالاشياء منحصر في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته مباينة لذواتها
فالعلم بذاته ليس علما بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون احد الامرين المتخالفين علما بالآخر بالعرض
انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب
ان الواجب والممكن متباينان في الذات والوجود فكيف يكون ذاته علما بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا بعد
ان يقول احد لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلولاته
بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية فالاول يعقل ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل
ذاته عقل بوجه الموجودات لان سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده هذا املاه وهو صريح فيما ذكرنا

فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند المعلم الاول بالصور
القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وعلمت ايضا ان كل صورة عقلية
وان تخصصت بالف تخصص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق لا الاحساس او العلم الحضوري وقد
مر ان من مسلك بعض ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات
بجزئيتها لا الكائنات الفاسدة ولا الابداعيات الا بصور ذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار
وجوداتها العينية ونفي هذا المشهود في غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه تعالى وانه مبدأ
لكل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره فمن قال
ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم فانه ما نفى
عنه تعالى العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة وليس هذا من ضروريات
الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تعالى بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تأويله بالعلم بالمبصرات

والمسموعات

والمسموعات كما فعله جمع من اهل الكلام وتقرير كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعدما علمت في الفصل
السابق ان جميع الاشياء من شأنها ان يكون مدركة للواجب تعالى وان ما يكون له تعالى بالامكان العام يجب حصوله له ازلا والا
لكان له حالة منتظرة وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا لكل الاشياء
الممكنة كلها كليها وجزئيها على ترتيبها وسبب لاسبابها وهو يعلم ذاته ولانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان
يكون عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب
ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا عندهم بالصور الحاصلة الصور الحاصلة من الشيء لا الا ان تستفاد
وجه ذلك الشيء منها او لا منه او لا ذاك والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان علمه تعالى مستفادا من
وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما اشار اليه بقوله لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها
موجودة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منها من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية
على حدة وواحدة من الصورتين لا يبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقاد كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب
الوجود متغير الذات منفعلا من غيره هف لما عرفت انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيا والثالث ايضا باطل لان علمه
بالاشياء سبب لوجود الاشياء عند القائلين بالصور وهم عندهم من يجعل علمه بالاشياء نفس وجودات الاشياء على الصحيح فتعين الثالث
دون غيره فتعين الثاني وهو ان يكون علمه تعالى بها سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يتغير بتغيرها وان تغير المعلوم وبهذا الوجه
علمه يكون كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات على وجه كلي قال الشيخ الجديد هنا محل تأمل لانهم زعموا ان العلم التام
بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من
حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها بخصوصها
وقد التجاوا لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم
لموانع تمنع اطرادها وذلك غير مستقيم في العلوم اليقينية انتهى ما ذكره اقول عليهم وقع من جماعة من المتأخرين كصاحب الارشاد
العلوم وغيره هنا وذلك لان انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له
بطبايعها الكلية لا بهوياتها الشخصية ولان انهم زعموا ان الصور المرتسمة لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى

بالشخص وهو امر جزئي لا دخل له لكنه له فهو لم يدرك ذلك الامر المخصص لكان المدرك كليا فزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم
اطلاعه على ذلك المخصص ولا على الاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم به ايضا كليا
غير متغير فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير
الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالمتشخصات وبذلك نتيجة تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراءات خالية لان في الاول
فهو ظاهر من اقوالهم صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل والاسهاب فلنقتصر على قول الشيخ في التعليقات الاول
يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من
ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة واما في الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم نحو
الادراك لا التفاوت في المدرك فهنا تنبيهان من اختلاف نحوين من الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك
بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليا سواء كان مذهبهم في اصقاع او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور
الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وظاهر ان كثيرا من الصفات التي هي في حق غيره كمال في حقه نقص لتعاليه عن صفات
الماديات كذلك الاحساس والتخيل نقص في حقه فهم ينفون عنه الاحساس والتخيل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات فلا نتيجة لتكفيرهم
بهذا القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع الكثير من المتكلمين واما في الثالث فان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا لان
العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون محسوسا لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصه
لانا نعرف العالم بخصوصه بعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون محسوسا لذلك العلم او يكفي للعلم بشخصه العلم بسببه
لشيء اخر وان لم يكن محسوسا لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي لما صورناه فلا يلزم
المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يقولوا على الوجه الجزئي
فيه العلم لا المعلوم وان كان رايهم في هذا سخيفا لظاهر فيما لزم المصر ارادة توضيح العلم بالجزئيات على الوجه الكلي فاورد مثالا فقال كما تعلم
انت بالقوانين النجومية والاحكام الهيئوية الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب
كذا من موضع كذا من منطقة البروج كالحمل شماليا اي واقعا في الجانب الشمالي من فرض الشمس بصفة كذا لكونه حينها
ووقوعه في عقدة الراس وهكذا الى جميع العوارض منها انه واقع في ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف

السابق عليه

السابق عليه المعلوم وقوعه في ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا في التاريخ الهجري او اليزدجردي الذي مبداه بعثة نبي على صفة
كذا وكذا او بطليوس ملك على ظهر بصفة كذا وكذا اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على
الوجه الكلي كما قال لكنك ما علمته اي هذا الكسوف جزئيا الا ان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين لانك علمته بصفات
معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضمومة بعضها الى بعض وان كان منحصرا في واحد لكن بمجرد تصوره لم يكن معه مشاهدة حسية
او شهود حضوري او التخيل الذي هو ليس مشاهدة في الباطن لم يكف في كون الشيء ممتنع الصدق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم
الكلي غير كاف لوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من
الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت قبله ومعه وبعده متعال عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية
والمستقبلة متعلقا بها في درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا لا
الزمان لكونه فلتسا زمانية يعني افراده المخص بابه متعلق بالمادة لا ينفعل به عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل في حق الله
تعالى سوى ما ذكرنا لما عرفت من تعذيم الاضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس
عن الاحساس والتخيل والعلم العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمى بما بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى بالعلم الذي يستفاد منه وجود
الاشياء وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام هذه
طريقتهم في كيفية علمه بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

فصل في ان واجب الوجود مريد للاشياء وجواد فهو في هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء
من غوامض الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية الجارية العامة كالدهرية والطبيعية
القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيها من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطبيعتها ولا طبيعتها شاء
القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا القبيل ما ذكره ابو الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح
الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما زعمته طائفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والروية
الزائد على ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل فاعل يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي
الزائدة على ذاته يكون كالانسان مضطرا في صورة مختار ولكن ما عليه في صورة حاكم لان الباعث للشيء على شيء مستخدم ومستعبد له

تكميله ومن الذي يستخدم المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المسجود في جميع هذه الفنون الفاسدة اثبات شانت من الهبات ان ارادته تعالى
ارفع من النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل وادق من القصد والطلب ومن تمه زائدة في رتبة رفيعة وقد اسلفنا
لك من الكلام في مبحث الغاية لو تفطنته لكفاك في التورط في هذه المزالق مع التنبه بالملائق والتامل الصادق وما يناسب هذا
الموضع من الارادة قد يظن شوقا مساكدا لحصول عقيب داع هو التصور لشيء الملائم تصورا ظنيا او تخييليا او علميا موجبا لانبعاث
القوة المقتضية لحركة بعض الاجسام كالعضلات الالية والاعضاء الادوية المخلوقة بامر مبدع الاشياء لاجل طاعة بعض ما هو
اقرب في الوجود الى الملكوت الاعلى لحصول ذلك الشيء الملائم بوجه من الوجوه وقد يظن شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور لشيء بل مقارنا
له ومن هذا القبيل الاخير جميع مذاهب النفس للبدن ظاهر وقد لا يظن شوقا بل عشقا ناشيا من عشق الذات المدركة بنفسها
اذ من ادراكاتها المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبا لوجود الاشياء بذاتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها فان
الشوق انما يظن لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا يوجد للمجردات العقلية فارادتها خالية عن الشوق فالواجب تعالى
لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية بل غني علمه بذاته وهو في غاية العظمة والبهاء والكبرياء والجلال عين ذاته وعين
ابتهاجه بذاته الذي هو مبدأ جميع الخيرات ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عنه من حيث انه صادر عنه فالواجب تعالى
يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صادرة عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت
في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء فاذن كما ان علمه بذاته عين ذاته
وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته
للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدأ لها وعين ذواتها بالعرض اي من حيث كونها ناشئة من محبة الذات فارادته
للاشياء الخارجية اي حدوثها لها عند هذه الطائفة مع كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة له مشاهدة
مرضيا بها عنده على نظام هو اتم الانظامات الممكنة خيرا وكمالا لا على ان تتبعه صور الاشياء اتباع الضوء للمضيء والاسخان
للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعند روساء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضي له صور زائدة على ذاته يلحقه
عين تلك الصور اذ هي عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان تلك الصور المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته
وعين علمه بذاته وعين محبته لذاته المستلزمة لمحبة ما سواه كما عرفت فظاهر ان تعلقه بمراتب … فكذلك الارادة ونفس وجوده

الاشياء

الاشياء اي رضيه كما انها نفس علمه بها في نفس رضاه لها والى ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم
عند المبدأ الاعلى وهو ان ذلك المعلوم خير وغير منافٍ لماهيته فانه يفيض خيرا من ذات المبدأ المقتضي
لفيضانه فذلك معنى اراده وهذا هو الارادة في حقه كما علمت لا يقال ان كل ما هو معلوم له يفيض خيرا فلان
معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لان الواجب تعالى في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يفيض الشرف فما يمكن ان
يوجد من شيء فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضي الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض وجوده الاشرف
فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في كتب صاحب الاشراق الم تر يا عارف كيف ابدع اولا العقول
الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتمحضة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها من مبدع الكل
على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور في ذواتها ولا اعياء ولا فتور في حركاتها عاشقة للاضواء القدسية مطيعة لبديعها و… لها
من كل صفة للهيولانية فيها افضلها واشرفها … من الاشكال افضلها وهي الكرية ومن الحركات افضلها وهي الدورية
الموجبة للحياة والنطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية افضلها وهي الضياء والنورية وتشارك السابقين الاولين
من الملائكة المقربين في انها عطيت افضل ما تجوهرت و… في اول امرها وجد وفطرتها وكذا اغطاؤها والاشكال لها
والكيفيات المرئية التي تحقها والكمالات الممكنة في حقها الا في نسب وضعية فانها لم يمكن لها في اول الفطرة ان
تعطى الشيء الذي تحرك اليه وهي اليه تغرض في الاجسام وذلك لان النسبة ابعد الارض في جوهر شيء واجزائها فالاجرام
السماوية تلحقها المنقص في اخس الاشياء التي من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجددها في الوضع ممتنع
والالكانت معطلا لاجسامها وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلاحقة لتحصيل جزء جزء لا لما شاء الله تعالى ثم الموجودات الواقعة
في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك
ظل نظام ما في القضاء الالهي كما علمت ان الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما ذهب اليه ديمقراطيس
ولا على طريقة الجزاف كما توهمه الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة كارادتنا الموجبة بالدواعي الخارجية عن ذواتنا كما زعمته المعتزلة
ولا بالطبيعة التي لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه … الدهرية والملاحدة … بل
في النظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير واللهي المراد للمبدأ الاول

عن النقص والشين فهذا النظام الذي علا وفقه كما لم يكن اتم النظامات الممكنة واكملها افوقف وعن البراهين التي
سنحت لنا في هذا الباب انه قد تبين وتحقق في الكتب الحكمية كتحصيل بهمنيار وكتاب اخوان الصفا طبقا لما ذهب اليه
طائفة من متالهي الحكماء ومحققي الصوفية ان جميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة
وحدة طبيعية شخصية فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدل هذا النظام الموجود سواء
كان فوقه تماما وكمالا او دونه مرتبة في الشرف والخيرية لان ذلك المفروض لا يخلو اما ان لا يكون مندرجا مع هذا النظام تحت طبيعة
واحدة نوعية او جنسية وعلى كل من الشقين يمتنع فيتصور نظام اخر مطلقا بطل الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان يكون جواهر ولا الا بعض
مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود واعراضه لا العقول والنفوس الكلية والهيوليات الافلاك والهيولى المشتركة فلكل واحد منها
صدرت عن فاعلها لجهة واحدة من الجهات الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل
واستعداده واعراضه المفارقة فلا فرق لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن يتصور وقوع نوع
اخر مباين لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع فيه لا فرد الا الجسم بما هو جسم فقط
غير مختلف الحقيقة واختلاف افرادها بامور لاحقة للجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة يكون جنسها وفصلها واحدا
كالسواد مثلا بامور لاحقة للجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة يكون جنسها وفصلها واحدا كالسواد مثلا ولا الا الاجسام
البسيطة فلا كصفار متنوعاتها من الصور بما صدرت عن المبادي بحسب بعض جهاتها اللازمة لا مطلقة او بغير تخ الصور السوابق
بلا مدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها ولا الاعراض فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات
والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم امكان
نوع من الاعراض خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها وانواع انواعها ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين
وكذلك الحكم في المركبات المعدنية النباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية وقد ثبت ايضا
ان الطبيعة ما لم تتوقف على النوع الاتم في عالم التركيب بشرائط النوع الانقص بطل الامر فيما هو اعلى منها وهذا المعنى
معلوم بالوجدان من مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا وعقلا مستفادا هو
افضل ما في خليقته وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول خليفته في سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض

جمله

جملة عالم التكوين فاذا لم يكن تحقق جواهر ولا اعراض مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا
لهذا العالم بحسب الماهية وفي الخارجة في امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا له في النوع ولا ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور
من نظام اخر متحد الماهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد
مادة وهيولى قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم لم يكن مستعد القبول وجوده باستعداد سابق ولكل ما لم يكن كذلك ينحصر نوعه
في شخص واحد كيف ولكل استعداد تغير بلا قسرة تكليفا حركة مستقيمة وجهات الحركات محددة بمحيط الاجسام ولهيهم لا بد
الاستعدادات من حركة جسم متحرك على الاستدارة حتى يمكن بسبب تكثر حركته المتكثرة بذاتها لان جهتها كلية التجدد والانقضاء
واللحوق موجبا لتكثر اشخاص من نوع واحد باللواحق الطارية لها من خارج اذ النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر لا
واذ الكل كذلك فلا يمكن وجود اجسام كثيرة محددة للجهات فالعالم جنبده واحد وقبة واحدة مع ما يتعلق به تأثيرا وتدبيرا
وحلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع والمبدعات
نوعها منحصر في شخصها وقد بين سابقا ان تحريكه بعض اجزائه في جوده ونفسها لا ينافي صدورها عن المبدا الاحدي الذات
مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة اخرى وحيثية اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول
ومنها ان تشخصه بذات الباري تعالى المتشخص بنفس حقيقته على ما هو راي اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده على ما تحقق فيما لا
ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انوار عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة
الغائية لوجوده هي ذات المبدا الاعلى وعلمه بذاته التي بعينها علمه بذاته وكل ما هو غايته اجل الاشياء فهو في غاية الشرف
المقصور في حقه فهذا بيان ان ما صدر عنه تعالى من خيرات لا يتصور كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير منافية لذات
المبدا الحق فلانها معلولة له تعالى اما بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علته بل يلائمه ويوافقه
وايضا لا يخلو في الوجود امر جزافي او اتفاقي بلا علة بل كل جزئي وطبيعي سواء كان طبيعيا كحب الذات وكحركة الحجر الى السفل
او قسريا كحركته الى الفوق او اراديا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان اذ لكل حادث في حيث سبب ويرتقي في سلسلة الاسباب
الى مبدا واحد ومسبب فرد ويتشعب عنه الاشياء وتتشعب عنه الامور على ترتيب علمه بها فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علته
ومهاباة فاما كانت المنافرة التي نسلمها بالقياس لا طبيعة الكل وطباع الاسباب المودية اليها وكذا المنوات الغير

المؤلفة والاشعار الموزونة بالقياس الى بعض السلاتين مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة على خلقة
الانسان طبيعي في جبلة العالم وكذا كل عمر واجل وان كان امرا اتفاقيا فهو بالقياس الى الكلي الطبيعي وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر
لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله ثم ترتقي الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها
الى ان تعرف المبدا الاول حق معرفته ثم ما يليه من الملائكة العقلية ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن ربها ثم ما يباشره تحريكا وتدبيرا
من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها واثارها في الاسطقسات ثم الامزجة والمركبات التي توجبها الحركات وما يترتب عليها من
الكاينات فرايت جميع الاشياء حسنا عندك على ما بالديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الان بالبرهان المطلب الثالث
في بيان جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغي افادته لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المنتسبين ويكون الاحصار
على القول المعروف افادة ما ينبغي لا لعوض لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن افادته هذه افادة ما ينبغي ويعلم ان الغرض شامل للعوض
عينا كان او غيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدا الاعلى فان غيره تعالى انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة اليه سواء كان ثوابا
الاخرة او نجاة من العقاب او مدحا او تخلصا عن مذمة او استيلاء للنفس وتشبها بالعالي وازالة لمحبة ما يهزه من عرض الزوال او
عن الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبدا الاعلى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل احد من غير
ولا عوض ام لا فان اما جوده فنقول الواجب لذاته اما يفعل بقصد وشوق الى كمال او يفعل لا لانه
ان فعله نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي من الوجه الاحسن لا لغرض وشوق الى كمال يحصل
له بالايجاد والافادة والاول محال لما تبين ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان فعله لحصول كمال مطلوب
له لزم ان يكون له حالة منتظرة هف والقسم الثاني حق وهو انه يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم لا لعوض ولا شوق
يعود اليه فهو الجواد لا يقال لعل غرضه من فعل الخير امر يعود الى غيره وهو ايصال كل مستحق الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم
يكن وجوده اولى عنده من عدمه لم يكن غرضا لفاعليته ومرجحا لفعله واذا كان كذلك فلغيره مدخل في تتميم كماله لا يتحقق الا
بحصول تلك الاولوية فقد علم ان الداعي له الى افاضة الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير ومصالح النظام الذي هو عين ذاته و
عين ارادته للخيرات والنقايص والشرور والافات من ضروب من الممكنات وعدم وصولها الى كمالاتها المقصودة من خلقها فهي
لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها لا من بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك وقصور القابلية منتهية في اخر الامر الى لوازم المهيات

الامكانية

في تفصيل الشر ليس وانما في قضاء الله بالذات بل بالعرض

الامكانية وينبوعها الامكان فان العلم التام في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افاعيله ولا بخل في افعاله
البتة ولا بجهة عجز ولا قصور والافات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام التام وتحقيق
ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها
فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس ذلك العدم بازاء الوصف الذي هو مقتضى طباع الشيء ولا مما يمكن حصوله له
من الكمالات والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذاتي وكقصور كل تال من العقول الفعالة عن وجود متلوه وسابقه
وقصور النفوس عن مرتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير الذي يقابله متمحض في الوجوب اذ هو الكمال المطلق
والوجود الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من الهويات المعروضة للوجود كالمبدعين متشوب بشرية ما وظلمة ما على تفاوت امكاناتهم
حسب تفاوت طبقاتهم في البعد من ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه الامكان الذاتي وان كان مختفيا
سطوع صبح الازل مستورا تحت نور كبريائه الاول والثاني ما هو عدم مقتضى الشيء او ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها
ولا يتصور هذا في غير الماديات فان الابداعيات حيث يفيض وجودها وكل ما لها يفيض الكمال بما بقوتها في حقها لا لها يكون الا اشرية بهذا المعنى
اصلا وما عداها من الامور المتعلقة بالمادة لا تخلو من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعلق بها
فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت عن المبادي لاجل جهة الامكان فيها فمنبع الشر مطلقا هو الامكان
كما وقع في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجوديات كالبرد المفسد
للثمار والسحاب المظلم المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس عن وصولها الى كمالاتها
العقلية كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة و
اشباهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها يتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر
عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال لذات
والبرهان عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل والا لما وجد اذ الشيء لا يقتضي
لذاته عدمه او عدم كماله كيف وفي جميع الاشياء طبيعة طالبة لكمالاتها ولا مقتضيا لعدمها مع انه لو اقتضى لكان الشر ذلك العدم
لا نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته فانه لو لم يكن

سوء ما شانه ان لا وجوده و لا الكمال وجوده فليس بشر لذاته بل لانه عدم بالضرورة بان كل ما يوجب عدم شيء او عدم كمالية فلا يكون شرا الا لذلك
الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه معدما لشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في
ذاته من الكمالات الانسانية او الجسمانية كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها استيلاء قواها
وكسرها لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار و شريته بالنسبة الى من تفقد به سلامته
فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهرت بما
ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر من الحكماء ما حكموا بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والتي و تارة اخرى بان انها ضرورية وما ذكره
من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو من نوع العدم منه ما هو من لوازم المهيات التي لا
علة لها ومنه ما ليس من هذا القبيل بل قد يلحق المهيات لا من ذاتها فلاحقه لا بد له من علة وسبب فكلامنا فليس في الشق الاول الذي
لا علة له اذ من المعلوم انه ليس للمهيات في كونها ممكنة و لا في حاجتها الى علة لوجودها سبب و لا القصور الممكن عن الواجب بذاته و لا التفاوت
مراتب هذا النقصان في المهيات علة بل انما ذلك لاختلاف المهيات في حدودها وذواتها لا لامر خارج عنها كيف و لو كان النقص
في جميعها متشابها لكانت المهيات كلها واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى
النوع كالجهل بالفلسفة مثلا للانسان فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له
مشتاق اليه لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي للاصلاح في الابعد وهذا الشر انما
يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فيه لا خير محض بالنوع الثاني او خيره اكثر من شره و اما ما يكون شرا محضا او مستولى
الشرية او متساوي الطرفين فمما لا وجود له اصلا صحيح فيه ما غلب او سيدا اخر سوى واجب الوجود بالذات الذي هو خير محض
لا يوجد منه شر اصلا لكان نوعه كثرة الموجود وكل واحد من القسمين المذكورين او لا من افراد الخير لان ترك اصلها شر محض وترك
الاول خيره غالب فيجب صدورها من الواجب بالذات بمقتضى الجود فمن القسم الاول عالم العقول و عالم الافلاك اذ لا
يسرائ من شرور النفس الا انها في شيء من النقصان و مثال القسم الاخر عالم العناصر الموجب للشر في الوجه النادر ولمن لا يسوغ
عناية المبدع ورحمة الجواد اهماله والا لزم ترك خير كثير لاجل شر قليل و ذلك شر كثير كما عرفت وذلك ليس ابقا انما يلجئ الى لاجل
النفع في اشياء اخر لو لم يخلق لم يلق سرابيل الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة و نفايس جمة بغيره من الحيثية

يعني ذلك الشر القليل مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد و تفاسد لم يمكن تحصيل الفعل والانفعال
والكسر والانكسار ومتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية من الاستعداد تقبل العقل المستفاد
الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع ان انبهام هذه الوقايع والآفات
لازمة في الطبايع من مصادمات وحركات من سكان عالم الظلمات دون الالتفات الى اهل المبادي العالية والمفارقات
ووجود كل من جزئيات منوطة بسلسلة من الاسباب يلزم من عدمها عدمها وهو نظام حاصل في نظام الخير فان وجد نوع يفيد بعض
اشخاص نوع اخر فانما يعده شرا من نظر الى العالم الاعلى وعظيم الامر ما خلق الا لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا نسبة
للعالي الى السافل ولا الالتفات له اليه خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي وليس ان الباري يشتغل الذات بكل
ما توهمته الاشعرية باجبار القبايح والمفاسد وتمكين الظلمة وشركتهم في افعالهم ومقاصدهم وابقاء الدول الجابرة ونشر السياسات
الدموية واهمال الاطفال عن حضانة مرضعتهم بامهاتها واذلال العلماء ورفعة حال الجهال الى غير ذلك من الوقايع و دقائق
عن حقايق ومار كيف تتعلق بالعبيد بل الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم منقادة لكمالات كلية لاغراض علوية مقدسة بعيدة تهدى
وارتقتها في عالم الملكوت الاعلى ثم كل شيء عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم على ان جميع اسباب الشر انما توجد تحت كرة
القمر في بعض جوانب الارض التي هي حقيرة بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس المطهرة تحت اشعة العقول
الاسيرة في قبضة الرحمن ولا نسبة لها لاصحاب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء ثم ان اصابة الشر في هذا الموضع انما هي
لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات والانواع محفوظة ولا بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان هذا
النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي للشيء لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان
الساطع ان كل ما تقتضيه حكمته تعالى وقضيته كان حسنا وخيرا ومن ظن انه شر كان لخلل في عقله وقصور في ذهنه فلا تري اذا انظر
الا ما هو خير ومن جهات اخرى لا تعلمها الا من اشرف ما و توحيدها فان من تصور في الشيء لكر شحمة شمس الجزء لا يغيرها بل يزيدها بها
وجمال الاوضاع وكما لا الكاشف التام السواد على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة واشراقا وصباحة فسبحان من تقدست
كبرياؤه عن تقصير الافهام وتصوير الاوهام والامثال وجل جنابه عن توهم هذا الجمهور الجاهل لا تبعد ان يذهب على بعض الاوهام
العامية ان الفاعل للكل اذا كان مختارا فله ان يختار اياها من الخيرات والشرور فلا يتعين عليه شيء فقوة الاشياء

سافطوع هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان خير الاشياء تعم اربع من هذا النمط الذي نتصوره ولا يمكن ان يجري ارادته
متساوية النسبة الى الشي ومقابله بلا داع ومصلحة انا لان ذلك راى جماعة حصرت افهامهم عن درك حقايق الاشياء وكيفية
ارتباطها بالمبدا الاعلى بل بارادة فارتكبوا اكثر المحالات الفاسدة من تجويزهم الفاعل من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفى
اللزوم في شي من الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة
بل يكون بارادة جزافية لما ظنوا لم يكن اولياء الله اسعد احباؤه وخلص عباده مخصوصة بالمحن الشديدة وتسلط الاعادي عليهم مدة مديدة
بل لانتوا اصلح لهم من المثوبة في الاخرة والسلامة في الاولى والخف في ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب وجب
في الافعال خوضهم في هذا البحث من قبيل الفضول لان السؤال لم صدر ما صدر وكصدور الاحراق عن النار لانه لا يصدر عنها
نداء قالوا وجوابه بعد تسليم هذا الافترا على هؤلاء العظماء القائلين بان ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار
بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة له قبل مرتبة من مراتب ارادته ورضاه ان اكثرهم على كيفية وقوع الشر في
هذا العالم لاجل ان البارى تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور شر عما لا جهة شرية فيه اصلا فيلزم عليهم في بارى
ما ذهب الثنوية لاجله الى اثبات مبداين احدهما مبدا الخيرات والاخر مبدا الشرور فقالوا الاخرة هذه المقدمة ان
الصادر عنه تعالى ليس شرا بل الصادر عنه لاما هو خير بالكلية من الشر واما ما فيه شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهيولى التى منشوها
ولا القسمين من افراد الخير فيجب صدورهما من الخير المحقق ومن ما ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا يقتضى مبدا اخر وقد تفاخر
بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قيل لو كانت الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالها بقضائه وقدره
وجب علينا الرضا به لان الرضا بما يريده الله واجب لما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج من
ارضى وسمائي وليطلب ربا سواى ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح كما ورد الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين وما
عنه على الفرق بين القضاء والمقضى بان الواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضى بالكفر وامثاله مقضى لا قضاء
الانكار المتعلق بالمعاصى والقبايح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها وايجادها
والرضا انما يتعلق بالايجاد الذي هو فعل الله ليس لشي لما علمت ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له
لاجه وان الفرق بين القضاء والمقضى بالاعتبار بل الحق في الجواب ان يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض

كلام فى

كلام في فالمامور به هو الرضا بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها والمنهى عنه هو الرضا بالعرض القضاء بالذات على سبيل الاستجرار
واللزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذه لتفهم اذا علم العبد من هذه الحيثية بل بقصد الرضا بها بالذات وبالقياس الى هذا الشخص
اجزاء الموصوف بها ولا اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالنظام الكامل لا شرا لان هذا الترتيب والتمييز من لوازم الوجود
والايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل السعادة
والشقاوة الاجلتين اللتين يستحق بالقياس اليهما السعادة والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلثة
النطقية والشهوية والغضبية كما ينبغى ان يكون الحكمة من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثرهم اضداد
هذه الامور اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار لا سيما في الاجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه
هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب قسطا وافرا من السعادة والجهل البسيط الذي
لا يضر في المعاد فهو عام فاحش في نوع الانسان وكذلك حال القوتين الاخريين فالبالغ في كمال فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا
كالشديد النزول فيها لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر وادام اليهم الطرف الاعلى صار لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء
حال النفوس في انقسامها هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة والمتوسط وهو الاكثر والقبيح والسقيم وهو
الاقل من المتوسط فضلا من مجموع القسمين فاذن قد علمت ان الشر ليس بغالب على النوع الحكم الجزم بان رحمة الله لا تنال الا قليل
من عباده مشكل وقد قال تعالى ورحمتى وسعت كل شى فساكتبها للذين يتقون فانه يدل على ان المحافظة الجميع منها مع زيادة تخصيص لاهل
الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يمكن صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع
فقد كان جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرا من الشر والافة اى كما يجب ان هذا واجب في مطلق الوجود
وجه فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما لا يخلو من شر ما لكان الشر اعظم فان حدث وقلت لم
ما اوجد القسم الثاني بلا قصور وافة قلنا فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت
الماهيات كلها بريئة من الشر والتى هى لوازم لها لكانت الماهيات واحدة ومن المحال ان يجعل النار نارا ولا يوجد لها لازم الذاتى
من احراق ثوب لاقته الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا اخر لا تحرقه النار او لا يكون النار نارا محرقة ولذى استشبه عليك
بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل والرذايل والطاعات والمعاصى وبالجملة الخيرات والشرور

كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها منا موجودة فينا فلما ذا يعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات فاعلم ان
العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي عن سمات الحدثات يستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل القدوس انما رتب
عليها الثواب والعقاب لبيات سابقها اليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الافاعيل الواقعة منا عن قبل ولم اتينا ولو احق
الامور الموجودة فينا وتبعاتها قابلين اراد اظهار ما كتب علينا في القدر وابراز ما اودع فينا وركز في طباعنا بالقوة كلان سبحانه
سخر بهم وصفهم وان يهم لمحيطه بالاخرين ممن سادعلمه واحاطة في شقاوة فانا ظلم نفسه بظلمه جوهره وسوء استعداده فكان اهلا
للشقاوة في سعادة ولعلك لا تستريح بهذه الدلالات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب فتصول وتروج فتعول ان ما حاول الفلسفي
تعليم البشر درر والقبايح الكاينتين في الوجود معذرته ويحبب الله عز وجل في عباده فقعد ان هنا ما هو صلاح ويجب بالنسبة الى النظام الكلي والا
العام وما هو كمال بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا اتفق رضا فلابد من تقديم صلاح الكلي واهمال جانب الجزئي كمن قطع عضوا
سم لحبه لصلاح البدن ونظامه الكلي وجعل كل شر وضر لا حقين لا حاد الناس واجيب ان النظام الكلي فهو في شد عن وجهين
احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فارقهم وبايعهم ورماهم بالمصايب والنوايب تقديما لغيرهم عليهم وهو اهانهم جدا وسمى
برتهم لان عناية كل شي مصروفة الى نفسه وقبل كل شي فاذا راى ربه يؤثر غيره عليه ويرميه بمصيب وعذاب لا جله يئس
من رحمته وندم على عبوديته واي فايدة له في ان يؤثر فيك ان شيء خيرا فانه ان كان خيرا فهو خير لذاته لا لان مقتضاه مصايبه
وافاته وحاجة المثل عنك من سمين غيرك والوجه الثاني انه اراهم ربهم عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى صلاح
الانام واقامة انتظام الا بادخال الضر على هذا العاجز المسكين فناله ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد نفسه
عاجزا فقيرا فيلتجي الى قوي عزيز فاذا الكان هو عاجزا مثله فقد فر من العجز الى العجز تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
فنقول في جوابك مثل ما قال رب ومن على البصر ما شق منظره فانما يعطلت العين لا الملم فاصبر ريثما ابين لك
المقرار ودعا السكينة والوقار فلست اول من زل في هذا الكلام ثم اسمع ما يشفيك من غليلك ويكفيك في ذاته
الى
ربك فاعلم ان الطاعة لكل انسية تقتضيها ذات الانسان لو خليت من العوارض الغريبة فهي من الفطرة الاولى
فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما تقتضيه لشرط عارض غريب فهي كمرض المرض والخروج عن الطبيعة
فنقول مثل الانسان الى شهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث الا لحدوث مرض والانحراف

عن المرض الاصلي الجبلي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب يحدث في جسم المريض مزاجا خاصا يسمى مرضا كان
الصحة تقتضي الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الى ضد من الطبيعة في ذاتها والقسرية الى ضد لسبب القاسر فيقتضي كلام
الى الميتين على ما يا الماء في وقت مخصوص لان حالة القسر مطبوعة لنفسه من وجه وقد ورد في الحديث القدسي انا خلقت
عبادي كلهم حنفاء وانهم اتتهم الشياطين فاضلتهم عن دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي تقتضيها ذواتهم لو لم يمسهم
ايدي الشياطين فاذا مستهم ايديها فسدت عليهم فطرتهم الاصلية فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجواهرهم البهي الالهي
من الذات الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول يشفع من الله يتلو عليهم الايات ويسن لهم
فطرتهم
ما يذكرهم عهد ذواتهم من الصلوة والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات والخيرات ليعودوا الى
الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين
وهم الذين باشرت انوار الحق نفوسهم فخشعوا الله فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم لعن هذا المرض الذي عرض لذواتهم
ولا
والى الة المنافية التي فاتت بهم لولا ان وجدانهم قد ذواتهم فيه لا لعوضها لهم ورحمته ولو قنا بهم لم يكونوا يعرضان لهم
يلحقان بهم فان كان ما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم فاذ المقتضي تلك الامور اجتمعت فيها
منافية
حيثيتان وهما الملائمة والمنافية لا كونها ملائمة فلان ذواتهم اقتضتها ولا كونها منافية فلانها اقتضتها لا ان يكون
بسبب
لم يكن بها فرضناه مقتضى لها مقتضى لها بل امرا اخر اولا نظرت في المحموم الذي يقتضي طبعه في بدنه الذي قلبت رطوبته
القسر حرارة توجب فساده والطبيعة الارض التي تقتضي يبوسته حافظة للاشكال كان متى صارت ممسكة للشكل القسري
فالانسان
المنافي لكونها الطبيعية ومنعت عن العود اليها فعرض ذلك الشكل للارضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه
فعند عروض مثل هذا المنافي ملته مسالم سعيد شقي علته ولكن لذنه الله سعيد ولكنه سعادته شقاوته وهذا العجيب صلاح ولكن
لانك
اوضحناه لك الصفا حالم يبق محك فيه بشك منها سمعت الله عز وجل يذكر هولاء بالبعد والشقاوة فهم اشقياء مبعدون
في ذلك وقد سمعته عز وجل يثني على خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى
احدا
الجهة الدقيقة التي تهتك عليها ان ذواتهم لو لم يستمع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يولي
التي
الا ما فوله عد لا منه ورحمة فلذا عرفت يا حبيبي وفقك الله تعالى لتحصيل كنه شتم ترياقا وقيل كل نعمة رحمة وهي الرحمة

وسعت كل شيء فلق الله لكل فلكن ما اضافة اليه فطاور دية الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله
ما تولى ونصليه جهنم وساءت مصيرا وقد ورد في الجزء صفة يوم القيمة موقوفا على ابن مسعود ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام
الغمام من العرش على الكرسي فينادي مناد ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا
ان يولي كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون
ويتولون في الدنيا قال ويمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون الحديث بطوله اقول ولما يولون في الاخرة ما تولوه في الدنيا فانما
يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان من تولى شيئا في ذلك قابل فوقه انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين
ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه ولاه
وان لم يتولاه تولاه في محض الرحمة والعدالة فان قلت ليس تولية الشيء ما تولاه مطلقا عدلا بل حيث يكون التولي عن رشد وبصيرة
فان السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله بمصالحه فلا يكون توليته ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل
والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي الشيء لشيء يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره
السفيه انما يسمى شرا لانه مناف لذاته اقتضاء اول متعلق بمقتضى ذلك الامر المتولى له فذلك هو الذي اوجب ان يسمى ذلك شرا
بالنسبة اليه ولا الاقتضاء الاولي الذي يكون على اي كان لان المجد لكل شيء ليس الا ما هو مقتضى ذاته بذاته وبحقيقة ذاته بذاته
والتولي الذي كلامنا فيه هو الاستعداد الذاتي والسان الوجودي الفطري الذي تسأل به الذات المطلوب سامعه بقول كن
الداخلة اذ لا في الوجود وقوله كن ليس امر قسر وقهر لان الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم وتحريرهم بل امر اذن ولطف لانه
مسبوق بسؤال الوجود فلانه فالسائل سائل ان تاتيه اللذة لي ان ادخل في عالمك وهو الوجود فقال الله تعالى له كن اي ادخل
حضرتنا فقد اذنت لك كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا
باذن الله فلو لا سبق السؤال الذاتي من الطير باذنه لم يسم ذلك اذنا وحتى امر الجليل تبارك اسمه امر امر قسر وكره فذلك تقع
تغيراته من المامور وتستعدا فطري من طبعه ورحمة من الله ليذيقهم من مكنون لطف الجلال الخفي الذي قد انفصل بالسماء والارض من يد
الخطاب في قوله من سمي به ائتيا طوعا او كرها من شاهد جبال القهر ما طرب به السماء طربا رفضها في بعد ذلك في ذلك الرقيق
وانشاطه وعشي به على الارض لقوة الوارد فالتقت سطر وقه على البساط وسريان نده القهر هو الذي عبد بها وشاهده

لطف الجلال هي التي سلبت افئدة فيهما حتى قالا قول الوامق ذي الحنين ائتنا طائعين فاقهم فهم حق تجلى لا فهم شوق غريب

الفن الثاني في الملائكة بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق والاعيان
النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبائع وما لم
العقول من موضوعات العلم الالهي لكونها من الوجوب الذي يبحث عنه في هذا القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور
الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجود هذه المباحث الاخر بعنوان المحمولية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث
عن احوال الاجسام الطبيعية من حيث تغيرها كثيرا ما يتحير بيانه وتعليلاته في احوالها لوجود مفارق عقلي لكونها من مبادي
حركات الافلاك وغاياتها ولكونها يجب عن شيء يخرج به العقل الهيولاني الى العقل بالفعل وكونها علة لتغير الاجسام
والاعراض المحسوسة التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج
الفعل في شيء منها الا لمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور والتسلسل لا شيء من الاجسام وما هو الا مفارق
عقلي ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء قد يكون بحسب الوجود في نفسه متقدما
بحسب الوجود الرابطي متأخرا فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء من موضوعات علم ومحمولات اخر فيجوز كونها مما اقيم عليها البرهان
الكلي في علم يبحث فيه عن احوال معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الكيفيات التلازم بين الهيولى والصورة المورى
في اثبات مقيم عقلي للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فنمط البراهين في اثباتها في كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم
كتاب البرهان وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف ويشتمل هذا الفن على فصول اربعة

فصل في اثبات العقل الذي اقيم البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه ان الصادر
عن المبدا الاول انما هو الامر الواحد لانه ان المبدا الاول بسيط احدي او التركيب والتشريك ينافيان
الوجوب بالذات على ما مر فالمبدا الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط يصدر عنه هذا الصدر عنه
الا امر واحد فالواجب لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا شيء واحد وقصور الكثير الذات عن درجة الابداع ليس
لقصور قدرته تعالى عن ايجاده او لنحو مماشاة عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض جل عن القصور في التجلي
بل هو الفاعل المطلق في جميع الاشياء واحد البعد واحد وليس لنحو الارتبة الاحد او كثر جهات الافاضة والا

والبسيط لا يصدر عنه الا الواحد

دون الاحاده والامداد بل لقصور الكثره والجسميه عن ذلك بان يكونا اول فرع في باب الصنع والابداع وفرقا فاتحة كتاب الافاضه
والجود على الماهيات والطبايع لما قال الشيخ الرئيس في الكلمة الالهية ليس في طباع الكثره ان يكون عنه معا ولا في قوة الجسم ان
يظهر منه مبدعا فنقول ذلك الواحد الصادر عن المبدا الاول لا يجوز ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا
وعدم بتوحده للجسم معلوم لانه كثير اما على طريقة المشائين فظ واما على طريقة غيرهم فلتركب انواعه من الجوهر المحصل الذي هو الجسمية والابعاد
التي تحصل بها نوعا او شخصا واشي ما لم يتحصل لم يوجد لا جائز ان يكون هيولى لعدم
تقدمها في نفسها لانها لا تقوم بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة
بالذات لكانت علة لها وهو ممتنع لعدم جهة فاعلية فيها واقتضائها لكون علة لما بعدها واول الصوادر علة لما بعده في التقدم عليه
بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر ولا جائز ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا تتقدم
بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها في سببيتها للهيولى لاحتياجها في تشخصها وقبول اعراضها المشخصة الى الهيولى بل هي شريكة
لمقيمها بواحد من الصور كما مر في صدر الكتاب ولا جائز ان يكون الصادر اولا عرضا لاستحالة وجوده
قبل وجود الجوهر الذي يقوم ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته كما سبق ليست قائمة به بل
هي اولى الصوادر ولا جائز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر
اولا علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلا بدون الجسم فهو محال
اذ النفس هي التي يفعل بواسطة الاجسام قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل له جهات
اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروطا لتاثيره فيتعدد اثاره كما جوزوا تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا يؤثر الا بالة جسمانية بل قد يؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة
دليل من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلت
العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون الجهات في اول المرتبة بدون الالة اقول الجواب عما ذكر اولا
فهو ان سلوب الاشياء عن الواجب تعالى لا تتحقق مفهوماتها الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها بانها مسلوبة عن الواجب او

عليه تع

عليه تع بانه مسلوب عنه تلك الامور اذ صدق السالبة ولو كانت محصلة لا عدولية انما يتحقق بوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا
او خارجا كما حقق في مقامه وهذه المساوقة بينهما لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة بمعنى وجود الموضوع دون
السالبة لان هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية باعتبار طبيعتي الربط الايجابي والربط السلبي حيث لا يقتضي ثبوت
شيء لشيء يستدعي بخصوصه ثبوت المثبت له وسلب شيء عن الشيء لا يستدعي بخصوصه ثبوت المسلوب عنه باعتبار اصل الحكم فحينئذ لم
يكن الا ذات احدية لا يتصور شيء من السلوب عنه ولما كان او تحصيل والا الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من حيث
كونها نفسا لا تخ عن نقص وقوة والا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها وافعالها وان لم يكن موضوعا
لوجودها فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت
عقلا محضا لم يكن ان يبقى لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيراتها او المستنوع في الخروج
من خواص الماديات في عالم الملكوت الصرف لا يلحقه بجد ذاته او ضعف او كلال فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا يحط
عن تلك المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت كونها نفوسا
بعالم القدس والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الاثار الخارقة والاحوال العجيبة لكن لا تخلو تلك النفوس
القدسية عن شائبة تعلق ما بالاجرام وعن نسبة ما وضعية الى ابدانهم بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم
اتصالا كليا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح والمثال الذي لا يتحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا متساوي
النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا تختص نفوسهم بالاختصاص في تعلقها ببدن مخصوص
دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للافلاك في حركاتها
ووسايط لاخراجها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المشوبة بالقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون بدون
منها للعقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر
الاول احد جزئيه والمركب نفسا ويتوقف الكل في الفعل على الالة الجرمية لا يستلزم توقف اجزائه فلما جزئية العقل للنفس
على تقدير جوازه لا ينافي وجوده المط اثباته على وجه اسبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزءا
لامر اخر او لم يكن وسواء فعل بانفراده او لم يفعل ثم لا يظهر امتناع شيء من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وبهذا

لجميع صواب اخر في الاعتراض الثاني للشارح ظ الالحقق للانقيف انكم قد قررتم ان الوسائط ليست مؤثرة لما كانت بل شرط
لوجودها فيجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل لا انا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا
وشرطا لوجود الاخر فلابد وان يكون الاقوى والاشرف متقدما في الوجود على الاضعف والاخس اذ المتقدم منهما يوجب صدور
الكثرة الجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح المرجوح فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل
مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والفعلية في الهيولى واستقلال الوجود
المتقدم في العرض والجسم التشخص في الصورة واستقلال التاثير في النفس لكونها جسمانية الفعل والذي كانت مجردة الوجود ونفذه
الجواهر الاربعة متابينة الذات في صدورها عن المبدأ الاعلى فرادى وازواجا وعن وضع ما في رتبة الوجود افراد القصور
ونقصها عن معاني التقدم والسبق على غيرها فضلا عن الوضع الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر
الاول عقلا وفي تاييد الاشتغال بالفلسفة لا الامام الرازي ومن اقتفى اثره منع كل ما صورناه في المقدمات فنقول لا نم وحدة
البارئ ولو سلم فلا نم وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نم تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نم استنادها
تقدم احدهما على الاخر فانا لا نم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة في فعلها عليها ولو نم فلا نم امتناع كونه عرضا وليقف
لجميل ان يجئ احد تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب ولا يلزم من وجوده ولا نم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المعلول هذا غاية
ما ذكروه لكن التشبيه بالانوار طوبه بالبداهة ظلمات هذه الشبهات بل لا الكشف على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين
العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات **فصل** في اثبات كثرة العقول وبيان هيئاتها
بعد ما تبين بصناعة المجسطي ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول
الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الحركات العالية وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وهي منقسمة بالكلية نظرا الى كل منها
واحدة من الحركات المختلفة اختلافا ظاهرا معلوما باول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة او مركبة وبالجزئية تنفصل الكلية
اليها لا تخل حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء محيط بعضها ببعض ومركز الكل ما هو واحدة وهي مركز
الارض واحد منها المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على
النضد المشهور المتفق عليه الجمهور لا لاجل اجتماع انوارها بالجميع عليه في كسف بعضها لبعض وتفاوت اختلاف المنظر في

بعضها في

بعضها في بعض وحسن الترتيب البادي على كون الشمس كشمسة القلادة وتوسطها بين ما يقع له الاتصالات جميعا كزحل والمشتري
والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنة والتسديس ولاعنه المتاخرين فلانهم زادوا افلاكا اخر غير فلك كوكب كرسي مع الحركة اليومية
لطاعة بعد تم وملكوته وجبلوه محيط بالكل يحيى عدد الافلاك الكلية عندهم تسعة والذي كان الفلك الكلي لكل كوكب عند الجميع منفصلا
الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا او قربا او بعدا متكثرة
من الارض ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشيخ المجيد او افلاكا
بان يكون بعضها مؤثرا في بعض العقول في الشق لثم يرجع الى الذي يكون المؤثر فيها فلكا واحدا لكنه وبعد ام يكون تركيبه و
لم يكن يتم كون المؤثر فيها واحدا لان صدور شيء منها الا الذي مع العقل الاول يلزم صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسط
فيرجع الى الشق الاول والمراد بتاثير الفلك اتم من تاثيره بنفسه او بجرمه كما سنطلع عليه لا جائز ان يكون المؤثر في الافلاك
عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي
او على العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لانه اخس وفي بعض الشروح لانه في سلسلة
الممكنات بعيد المرتبة عن المبدأ الاعلى وهو يصادم المطلوب ولانه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى الواجب
بتوهم بعده عن كونه مكانيا وفي بعض اخر لكونه اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب لشره والهلاك وهذا اولى وان
كان فيه منع لانا لا نم ان التفاوت في البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت بحسب التخلص عن الشرور والافات في
اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خاصة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المتفاسدة
واصغر فيه منع ظاهر اذ ربما كان المحوي بحسب القدر والمادي الشيء في تخانته اعظم من الحاوي وان كان قطره اطول
ولعل مراده فيه انه قبل ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد نورية من الحاوي كالحال فيما بين فلكي الشمس والمريخ فان الشمس اعظم
جرما واتم نورية مما فوقها وان كان فلك المريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين المريخ والمشتري وفلكيهما بالعكس هذا لكن التلازم
بين الحالين واضح فلا يكفي لما نحن فيه المقدمة المتفق عليه المادي للمحوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك
ثابت اذ لا شك ان شيئا من المحوي لا يمكن في جميع الوجوه اشرف من الحاوي له ولا اخس الاصغر استحال ان يكون سببا

لا وسدف الاعظم وعلم ان الحكماء لهم طريق عام في امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او متعلق به كالصورة والنفس
الا الاول فلان جزء الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يصلح علة فاعلية لشيء ولاشتراك الاجسام في الجسمية الموجب لعدم اولوية
بعضها بالعلية او المعلولية دون بعض آخر بالذوات والا لزم تقدم الشيء على نفسه ودل الثاني والثالث فلان تاثير
الجسمانيات سواء كان متقدم الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يصلح الا لما دته علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس اليه وذلك
كتسخين النار لا يصلح الا لملاقي طرفها او القريب منه واضاءة الشمس لا يصلح الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا يفعل
الا ما في البعيد جدا ولا النائية في المستور وبرهان ان الجسماني لا يوثر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا واستفدناه ذلك
مما ذكره الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته ولم يكن نراه في غير ذلك الموضع ولا نسبة في نفس صورة الجسم لا يصلح علة لما
بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لامادة ولا نحو انه نسبة وضعية حتى يوثر في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم لجسم
لكنهم ارادوا ان يبينوا نفي علية الاجسام التي يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما في علية الحاوي للمحوي فباستلزامه لامكان
الخلاء والا في علية المحوي للحاوي فباستلزامه او هاما ما يذهب اليه الوهم من كون الاخس علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا يندفع ما
طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازي ومن تبعه في نسبة كلام الحكماء في المحيط بخطاء منهم بان مجرد التلفظ بالشرف والخسة
خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفاء اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم بانه خلط
وفي كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى ان يكون هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك اليق بالخطابية وليس كذلك
لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط بل عللوا به على ذهاب الوهم اليه كيف وهم قد اثبتوا
ان محدد الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع ولو كان الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء
كان تحته او فوق الجميع والا لزم الخلاء والا عدم كون الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما محال ولا جائز ان يكون الحاوي
علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان
وجوب المعلول ووجوده متاخران عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله الامكان
لا الوجوب لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب ولكن شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي
في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي معه واجبا

الحاوي

الحاوي لامتناع تاخره عنه هف لانا قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان
ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي هف وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار
احدهما يوجب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه لانه لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي وعدم الخلاء داخل الحاوي والمتلازمان اللذان
تحقق بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من ان يكونا لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان
تخالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما عن الاخر فامكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيلزم كون الخلاء ممكنا
الوجه ذاتي ولقائل ان يقول كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما هو معه بالذات وهو وجود المحوي واجبا لغيره وجوابه بما
حققه العلامة الطوسي في شرح الاشارات تحقيقا انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا تقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانا
لامر باطل الذات ويحكم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان كان الحكم بعدمه لا لاجل [illegible] الحكم لا في نفس ثبوت المحكوم به
بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد المعقولة المهية ليست تحكم ما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا في الواجب لذاته ليس
ان هناك ذاتا او وجودا تقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يحكم
بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا او عدما يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول
ان التلازم بين المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملأ داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده
واجب مع وجود الحاوي لا به لكن وجوب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وهذا لا ينافي وجوبه بغير الحاوي بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع
افادته وجود المحوي ولا ينافي ايضا لتحقق وجوب نفي الخلاء داخله لا به بل بالذات ولا اذا تصور احد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوي
باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في هذا الفرض ممكنا [illegible] ان يتصور معه وجود الخلاء فانقلب كل من المتلازمين
عن حقيقته ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء الذي هو ممتنع لذاته على هذا
التقدير يصير ممكنا لذاته لا يقال لا نسلم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء لانا لو فرضنا عدم الحاوي والمحوي معا فاحد المتلازمين
اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الاخر اعني وجود الخلاء لانا نقول ان عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا
حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس بشيء او المخصص في القواعد العقلية غير مرضي او ربما يؤدي الى الخلف في
قاعدة ام لما ذكرنا في نفي التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء من حيث ذاته

يتحدد بالحاوي او الجسم بالجسم لا يستلزم خلاء ولا ملاء لان الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء له اذ لا مكان له هذا عند القائلين بان المكان سطح
الجسم الحاوي واما عند القائل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد في الخلاء والملاء فلا يلزم التلازم بين المحوي وعدم الخلاء بحسب اعتبار الحاوي او
البعد المحدود في المتلازمين فكذا يجب ان يعتبر في التلازم بين نقيضيهما في عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين مفقود في فرض
عدم الحاوي والمحوي معا فتدبر ذلك واحسن امثال رويتك في جواب الشارح قال ان نفي الخلاء الذي هو المكان الخالي لا يستلزم المكان
او بوجود الملاء يستلزم المحوي لعدم الخلاء لانحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوي بناء على تقدير عدم سطح الحاوي ايضا ولعل هذا القائل
ذهل عن ان فرض المحوي الذي اعتبره في استلزامه نفي الخلاء كونه محويا بمجرد الحاوي وخرق للاعتبار المذكور او جمع بين المتناقضين
في ذلك الفرض وكذا المناقشة التي وقع في بعض الشروح بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين فوجود الخلاء ان
استلزم عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم في الامثل متحققا ليس في
الابين وجود الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه داخل الحاوي مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوي المعين وكذا بين وجود المحوي
وعدم الخلاء باعتبار كونه حيث اي ما بالحاوي اي جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوي او لا الظاهر لكن مع فرض كون
الحاوي علة يجب ان يكون جميع ما فرض محويا مشتركا مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا للحاوي وفي ما طابق في ان يكون عدم المحوي من حيث كونه
معلولا للحاوي وكون العدم داخل الحاوي متلازمين والا التلازم بين وجه المحوي المعين وعدم الخلاء مطلقا او وجه الخلاء مط
وعدم المحوي المعين فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام العالية ليس الجسم وصورته ولا نفسه المتوافقتان في
تأثيرها عليه ولا الوضع المتوقف في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة وهو المط واما
احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه ان محله ان كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون
المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا يوجد فيه اعراض كثيرة تفي لصدور هذه الاجسام الكثيرة التي تلتقي الذات
والصور المتكافية في الوجود لما علمت ولا اوى ذلك لصدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية وان كان
عقولا متكثرة فيلزم المط وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول لقائل ان يقول ان الواجب تعالى عند المص
وجماعة من اتباع المعلم الاول محل للاعراض كثيرة فليكن صدور الافلاك المتعددة منشأه تلك الصور الكثيرة لكن لنا
ان نقول تلك الاعراض عندهم صور مترتبة لامور مترتبة ترتبا عليا ومعلوليا اذ لو كانت واقعة دون الترتب

البسي وا

البسي والبسيطي يلزم الكثرة في ذواته نفسه ولو كانت المعلومات التي هي صورها مترتبة في الحاوي لما علمه وقوعها في صقع الربوبية
لما علمها الباري تعالى على ما هي عليها فيلزم الجهل الاول بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المص امتناع كون بعض السماويات
علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على علية الحاوي للمحوي مبناه على اصل ثابت عندهم
وهو جعلهم الحاوي معلولا للعلة متقدمة على علة وجود المحوي بقوله هذا آية للحاوي وهو الفلك الاعظم
سبب للمحوي وهو العقل الثاني مع انه في رتبة الابداع لكونهما معلولا لعلة واحدة في درجة واحدة وهو العقل الاول
لكونهما سببا مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوي
ليس بمتقدم كما هو كان في الوجوب لم يتقدم عليه لان مع المتقدم متقدم كما لا مع المتأخر متأخر هذا تقرير المعارضة و
اشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان
يكون متقدما بالعلية بل لا يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد مستغنيا معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل
الاجتماع وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتأخر
معية ذاتية يجب ان يكون متأخرا بالعلية لانه معلول ايضا والمعلول يجب تأخره عن علته وقد مر هذا الفرق في اوائل الكتاب هذا آه
لازالة ما يتوهم من ان كلا من الحاوي والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فلو كان يكون ممكنا فالملاء ليس بممتنع
والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فجاز ان يوجد بالنظر الى نفسها كما هو شان
الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فان جواز انتفاء كل منهما لا مع وجود الآخر او مع عدمه او
مع قطع النظر عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها
ولا عدمه لازما لمرتبة وجود الآخر والشق الثاني وان كان جوازه لانها باعتبار تلك الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد
بل جواز طريان العدم في الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل
للزيادة والنقصان في حال كون الحاوي والمحوي معدومين كان ما وراء المحدود في عدم استلزام خلاء ولا ملاء والشق الثالث
كونه لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن الخاص الآخر
فليس فيه كل واحد من وجود الحاوي وعدم المحوي ممكن لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد

بينهما بانفراده فكذلك لا مع الآخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحادث يستلزمه لتحقق الذي هو علة مقتضية للحوادث ملزوم له ووجود
الملزوم مع عدم اللازم متنافيان فوجود الحادث مناف لعدم الحوادث فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء اما ذكره بعض
الشارحين واورد فيه نظر على ان العقل الذي هو مع الحادث لوجود الحوادث غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابت بل
الاولى التفاوت بتجويزه عدم الحوادث مع وجود الحادث انما يلزم لو كان الحادث علة للحوادث واذ ليس فليس بل لو كان بينهما ملازمة بوجه من
الوجوه لكان تفاوت شيء لا ذلك لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجوب الحادث وعدم الحوادث
ذلك غير لازم لما عرفت من تلازم الاشياء المتلازمة في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الآخر بل يلزم في عدم الحوادث في مرتبة
وجود الحادث امكان الخلاء **فصل** في ازلية العقول وابديتها اعلم ان هذه المسئلة مما اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور
عن افلاطون القول بحدوث العالم وكذا نقل عن جم غفير منهم موافقا لما عليه الكاملون وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن
جميع اهل الملل والشرائع وخالفهم طائفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين كالشيخ الاشراقي
وشرذمة قليلة من فرق الكلام كاصحاب احمد بن حنبل وفي الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القائلون بصفات
زائدة على ذات الباري من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة على ثلثة
آراء في هذه المسئلة جماعة من الاوائل الذين هم اساطين من الملطية ... صاروا الى القول بحدوث موجودات
العالم مبادئها وبسائطها ومركباتها ... صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من الالهيين واصحاب الرواق صاروا الى
قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات فان المبادي فوق الدهر والزمان
فلا تحقق فيها حدوث زماني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية ويقرب من
مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلام في الحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقهم من
فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول تحقيق المقام ان الازل قد يطلق ويراد
ما لا يكون مسبوقا بعدمه ولا بزمان ولا شبهة في ان الازلية بهذا المعنى منحصرة في ذات الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد
به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغير بالكلية
المفارقات عن المادة في الذوات والافعال ... مبدع الكل المقدس ساحة جنابه عن غبار الحدوث والفناء

ليس عند

ليس عند ربك صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تناهي الكميات القارة والابعاد المقدارية قائم ليس على تناهي الكميات الغير القارة
الى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان في الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها فعلى هذا لا يتصف شيء
من الاشياء واصلا كان او لكنه مجردا او ماديا بالموصوف بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة وهذا المعنى
متحقق في المبادئ العقلية والهيولانيات والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها
اللازمة او المفارقة وعلى هذا القياس القول في الابد الا ان بعض الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين العقلية
والآيات والاحاديث الشرعية على ابديتها واذ تبين ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما كونها ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه
لم يذكر الا اصلها لكونها احدها ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة
منتظرة هف كما مر والعقول ايضا مستجمعة لجملة ما لا بد منه في تاثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل
لها بالفعل والا لكان شيء منها ان يحتمل لما لا بد منه في تاثير بعضها لبعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون
هي اي العقول لمقارنتها المادة للحادث مادية هف ويلزم من هذا ان كون واحد من العقول مستجمعا لجملة ما لا بد منه
في تاثيره لمعلوله الذي هو جزء لها ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو
انعدم شيء منها اي العقول لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء علته
التامة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال فيكون البادي او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث
هف بل يتغير شيء منها يؤدي الى التغير في الاول تع وهذا مع ما يلزم منه ان يكون في ذاته تع جهتا فاعلية وقابلية وقد برهن على استحالته
حقه تع يلزم ان يكون له تحرك ومتغير الاشياء لان حدوث الحادث لا يخلو عن حركة ومحرك فيلزم ان يكون آلة العالم جسمانيا وهذا
مما لا تزم على القائل بتجدد الباري تع وارادات متجددة سواء صرح بجسميته او لا تع عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا

فصل

في كيفية توسط العقول بين البادي وبين العالم الجسماني المراد بالعالم الجسماني جميع الاجسام البسيطة والمركبة مع
نفوسها وصورها فنقول ان الواجب واحد وان جنابه مقدس عن ان تناله كثرة جهات وحيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله
الاول هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد والتغير والحركات التي لا تحصل الا في المواد والابعاد والافلاك
معلولات لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان استمرت سلسلة الايجاد في اقتضاء كل منها نوعية

لا الجسم ابدا او لا يوجد اصلا ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في امر واحد وهو في الواجب تعالى فيكون مباديها العقلية وعللها
المتوسطة بينها وبين باريها كثيرة اي مشتملة على كثرة ما وحده لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد
ولا بد انه لم يمكن صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان يمكن صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي على ما هو
المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية الطولية في عشرة والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن
لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا لم يمكن صدوره عنه بل باعتبار ان له اي للعقل الاول في نفسه ماهية ممكنة الوجود
لذاتها واجبة الوجود لعلتها وله وجود وتعقل للاعتبارين اي حاصلين لماهيته بالقياس الى وجوده والى مبدء وجوده وللوجود
بالقياس الى ماهيته وعلته فيلزم له وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته وتعقله لها فيكون باحد هذين الاعتبا
وهو وجوب الوجود بالغير ونسبته الى الحق الاول مبدا للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله لذاته
مبدا للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في ذات العقل
الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير وعاقل له وهو اشرف الجهات مبدا للعقل
الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلا لوجوده ولامكان وجوده مبدا للفلك بجرمه ونفسه بالاخس للاخس و
بالاشرف للاشرف والامكان اخس الجهات فيناسب المادة والوجوب يناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالتشوق الى ذلك العقل
واعلم ان اعتبار الشيء في العقول المفارقة سواء كان وجودا او وجوبا او امكانا او وجوبا غيريا باعتبار تعلقها بذلك الشيء اولا
حيثية في المجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة الماهية الى الوجود او باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب
بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده اذا اعتبرا معا شيئا واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبرا
اثنين فاعتبر الفلك فاجزائه في الخارج جرم كري ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية امكانية متقومة من
مختلفات كالجنس والفصل وبازائهما جرم الفلك الصادر باعتبار صورتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة جسمية بان يكون الكائن
الصوري بازاء الامر الصوري والكائن المادي بازاء الامر الاشبه به وهو الجنس فالمفصل بازاء المفصل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت
ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج الشيء من المجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى
في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية فيما ذكرنا اندفع كثير من اعتراضات الامام وغيره عليهم بانهم خلطوا في الكلام

وخلطوا

وخلطوا القول في موضع لا يليق فيه المجمجة فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم
من اعتبره لا تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده بنفسه ووجوبه بالغير وامكانه
لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار
امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا عقله بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعقله علة لصورته و
لا يخفى ان بعض هذه الاقوال في الاجمال لم يقع في كتبهم الا رايناه وكتب ان نظهر ذلك في كتاب اخر وقع عبد المعترض وللقائل ان
يقول ان المعلول الاول ان كان متقوما من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد الحق وان كان احديا محضا فلم يصدر
الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله وطلب عنه في شرح الاشارات بان المعلول الاول يطلق في العقل الاول مع
جميع كمالاته فانه اول شيء صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه
فعلى التقدير الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما اقول هذا
الكلام غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات او امرا واحديا
بل انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول وان كان واحدا فكيف صار مبدا الكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر
شيء واحد لكنه يلزمه امور لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر عندهم من المبدا هو الوجود والماهية والامكان وغيرهما من الامور التي
لا يكون باعتبارها بجعل وتاثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر الاول لا متاخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة
له الواقعة بالعرض يصير سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي هو ما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق كما صرح
به الشيخ المحقق بقوله ونحن لا نمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة
في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك
ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركته ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون
مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول واما المحقق الطوسي ذكر طريقا اخر لكيفية
تكثر الجهات الموجبة لامكان صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه الاشكال فقال اذا فرضنا مبدا
اول ولنكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب

شيء ويكون ج وعن ب وحده شيء ويكون د فيليه في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى د شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم في الجانب ان يصدر عن آ بتوسط د وحده شيء وبتوسط ب وحده ثان وبتوسط ج وحده ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د ثاني عشر ويليه هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب المتوسط الى ما يليه فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عدادها في مرتبة واحدة كذلك يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد هذا ما في شرح الاشارات وفيه انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره في حكمة الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام مما فيه من وجوه وليس لبعضها عليه بالقياس الى البعض اما السماويات فلان بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها اسرع حركة وابطأ وبعضها بالعكس والكواكب بعضها اشد نورية واصغر جرما وبعضها بالعكس واما العنصريات فلا وجد فيها من التغالب كما بين الماء والنار والارض والهواء حيث لا يوجد نوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع آخر منها ولا انقلاب بعضها الى بعض بحسب غلبة كيفيتها فعلم من ذلك ان لها عللا في مرتبة متكافئة غير مترتبة وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدها ولا الحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من علل غير محصورة العدد ولجهات غير معدودة وجهات العقل الثاني غير وافية لصدورها فظهر ان هذه الاشياء لا تتحقق الا على طريقة الاشراق فاول ان بين طريقا اخر اجود واتقن من طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد فقال في الواحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير ولكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجبي اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهي تشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على البعض فكل عال يشرق على ما تحته في المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من الشعاع

من نور الانوار

من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتان من صاحبه وما يقبل منه من نعم بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتان الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف الانوار الفائضة العقلية الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية من كل ان وعلى من كل ان نور جوهري عقلي فهذا احد الوجوه الذي يتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيلزم لكل واحد منها يشاهد نور الانوار والانوار العقلية لقيه وان مشاهدة غير اشراق وفيض الشعاع كالاشراق وبيانه ان بعينك مشاهدة لامحة وشروق شعاع وهما متغايران ثم اذا تضاعفت الانوار السانحة القاهرة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة فعلية اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات فتتضاعف الانوار الفائضة الوضعية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل من كل مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت على حي لا يغيب عن ذاته فيلزم ان يحصل له شعور بكل واحد منها وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امر اذ لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات واحاد الاشراقات وهي مرتبة في النزول العلي وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كمشاركة جهة الفقر من شعاعات وكذا مشاركة جهة الاستغناء معها وكذا مشاركة جهة القهر معها وكذا مشاركة جهة المحبة معها ومشاركات اشعة قاهر واحد مع بعض ومشاركة بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره احد او كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري تعالى كطبقات وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول مشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكرتها وكذا صور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة اللامعة الشديدة وبين الاشعة البواقي الغير اللامعة من الضعيفة والمتوسطة يحصل منها الانوار

ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما كانت كرة الثوابت تبدا الكل وهذه
الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف تقتضي
ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست في عالمنا هذا بمجرد الاتفاقات فانه لا
يكون من الانسان الا الانسان ومن البر الا البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست من مجرد الاتفاق والانتقاش المجردات نقوشا
كانت او عقولا بصور الانواع باطل لما سنذكره فلا بد وان يكون لها ارباب قائمة بذاتها في عالم النور ثابتا
لا يتغير وهذه طريقة في صدور الاشياء عن المبدأ الاول والمشائين ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة
الا ان التحقيق في اصولهم يعطي ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت او كوكبية ويزيد
عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في احتياجها للاوضاع لكونها الدورية الشوقية من
القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية ايضا محرك مزاول لا شوقا وكما مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون للعقول
عندهم كثرة وافرة لكن القصور في كلامهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب فلكه عقل بل بعضهم ذهب الى
ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحد للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون
الكواكب مع ان يكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي من الافلاك كخمسين او اكثر فان صاحب الشفا فقد
علم ان الحركة السماوية لغاية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون
عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد المحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدا في حركاتها كرة
كرات لكل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات
فكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لكرة الجرم الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة
زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو العقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان
لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان
مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها وآخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ
ما ظفرنا به من عددها اقول لا يخفى ان القول الاول لا يخلو من فساد لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة

النوعية

النوعية في البسائط متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام لا تتقدم بعضها على بعض بالعلية والالهيات اللهم
الا بالزمان والاعداد وان تاثيرها انما ليس الا بمشاركة الوضع فلا يتصور توسط الجسم في ايجاد الصور الجوهرية لجسم آخر خصوصا
في الابداعيات التي صورتها لا تنفك هيولاها على اصولهم مع ان الصورة لجسم متقدمة على هيولاه وهيولى الفلكيات لا يتصور بصورة
بعد اخرى ومفسدته امكان الخلاء عائدة ايضا فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون بسبب الشهرة
احد امرين احدهما انه لما كان عدد العقول ما لزم عندهم من عدد الافلاك وعددها بحسب ما وجدوه في اول الامر تسعة فعدد
المفارقات على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر ادق في احوال الافلاك
واختلافها في السرعة والبطء والاستقامة والرجعة والقرب من الارض والبعد عنها في اختلافها لكيفية مبدأ اعدادها الطولية والوضعية
والقربية والبعدية ان عددها ازيد مما وجدوه اولا لم يحكموا بزيادة العقول ايضا على ما حكموا به اولا بعد ما اشتهرت الشهرة
بعشرية عددها كما اشتهرت تسعية عدد الافلاك وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول سيدها ومفيضها
واحد منها كما ان لكل جملة من سماويات فلك كلي شامل لها محيط بها فاقسم العدد باعتبار السادات من العقول والكليات
من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات منها الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العقل الاول وما يصدر عنه الفلك
الاقصى الثالث انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية الترتب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل
بان الاعتبارات المذكورة في العقول هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غيرها وان العقل
الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب وان النفس المتعلقة بالفلك كلي واحدة الى غير ذلك ان
الجهات الثلاث في العقل الاخير غير كافية لصدور الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبائع في درجة واحدة فان اختلاف
القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الاختلاف الا في الحصولات والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف
الحقائق ومبادي الفصول والاظهر ان الاوائل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على
حسب الجزم واليقين بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لانهم هم المشتغلون والمتشبثون بالعلم او المبعوث بشريعة يتعذر عليه
التفاصيل فلا جرم طرقوا الموضوع بابا بحسبهم سبيلا وسهلوا الباب عليهم بذكر النموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة
عن الواحد فيتيسر بفهم الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب لكل بحسب طاقته البشرية وطبيعته بما خلق له والله اعلم بحقائق الامور

وما يخف بعد هذه المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا من ان منشأ هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات فذات الواجب تعالى يصح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير توسيط
بعض معلولاته وتوسطه في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا
وعرفت ان الكثرة في العقول التي من الامور الاعتبارية العرفية فان الامكان وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا
اضافيا لكن يلحقهما تعقلها امر حقيقي والاليق بحال من اعتاد نفسه بالمجادلات الفقهية وصارت الاراء
الكلامية ملكة لها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية وقريحة خالية عن افات البدع المستدعين لحب الرياسة
في امور الدنيا ليحفظ عرضه ولا ينكشف قصوره عن ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق والوجدان و
بهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك وذلك الى صدور العقل والفلك عن كل منهما الى العقل
التاسع فيصدر عنه فلك القمر والعقل العاشر وهو المبدا الفياض لما في عالمنا والمدبر لما
تحت فلك القمر بالتدبير والايجاد لا بالتحريك والتصريف لكل ما هو شأن النفوس وهو العقل الفعال لعدم
تناهي تأثيراتها من النفوس والصور وغيرها فيصدر عنه باعتبار تعقله جهة فقره وامكانه الخاص العالم او
ونوره الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل جهته الصورة النوعية المختلفة وباعتبار نسبته الوجوب
الى المبدا الاعلى نفوسنا الناطقة وانما ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها في الحركة الدورية لاشتراك
العنصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف انواع الصور الاول للعناصر ومن جهة تركب حركاتها
المختلفة لتنوع صور العناصر الى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا خالق القوى والقدر وكثرة المعاونات و
الاستعدادات المختلفة بكثرة الاعداد فيفيض لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت ان جهات الفاعل
لا توجب التي في العدد في قابل واحد كما اشار اليه بقوله بشرط استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد
بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداداته
وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا لم يتغير الاستعداد لان العقل لا
يتغير اذ يتأدى تغيره الى تغير واجب الوجود لانه ليس في عالم الحركات والازمنة بل استعدادها بسبب الحركات

السماوية

السماوية والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها استعدادات
هيولى العناصر فيفيض على مادتها حركة حادثة تقتضي حدوث استعداد في الهيولى يستتبع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال
على الهيولى
وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض
النسخ بشرط سبق حادث والاول اولى لان الحركات الحادثة الجزئية من سائر الحوادث اما ان يوجد انما
او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام الحادث وهو محال فتعين الثاني
وهو ان قبل كل حادث زماني حادث اخر وهذه الحوادث اما ان يوجد على نهج الاجتماع في الوجود او
على نهج التعاقب حينئذ لا سبيل الى الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود لا
كل منها الى الاخر يترتب عليه وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب
واعلم ان تحقيق ربط الحادث بالقديم مشكل عظيم هو ان العلة التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم
قدم الحادث وان كانت حادثة لا يمكن حصولها من قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يلزم معها الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته
التامة فينتقل الكلام الى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود مع ذلك لا يترقى حادث
في سلسلة علله الى قديم ولا يزال قديم في سلسلة معلولاته الى حادث فارادوا التقصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان الغاية الالهية
لما اقتضت حدوث الحوادث اثبتت سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو
الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحوادث وتفصيله
ان الموجب من الحركة كما هو المشهور عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدا والمنتهى المفروضين او المحققين وهو متشخص واحد
يلزمه اختلاف بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فهو امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له
بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدا الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث
فنسبة الثبات بالثبات والحدوث بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال
اذ الكلام عائد في استناد تلك المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال
الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحد من النسب هو النسب السابقة عليها وهكذا فان عبرت الحركة الوحدانية

المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت لها النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد
منها مستندا الى السابق عليه انتهى ما سماه تحقيقا في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان يكون مجموعة مع
المعلول في الوجود ان وجودا فان وتلك الحركة التوسطية باعتبار نسبها امر كلي متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا
يجتمع في الوجود فكيف يستند بعضها الى بعض بالعلية التامة او لجزئيتها الاخيرة وبلغية الضعف واسخف منه ما ذهب اليه
وابتهج به ما قاله بعض السابقين في شرح الهياكل وفي رسالة الشفا بالزوراء من ان هذه الحركة الفلكية متصلة لا اجزاء لها
نفس الامر بل بحسب الفرض وكذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع
لاستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة
الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعل الوجود مقصورا على التوسط منها الذي
هو امر وحداني كيف جعل اجزاءها جواهر موجودة متاصلة الوجود والاشبه بطريقتهم ما اشرنا اليه من استناد الحركة واستنادها
الى الطبيعة التي هي امر ثابت بالذات وحاصل ذلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن مبدأ ثابت وحده شيء متجدد
كالحركة الا وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اي احوال كانت لائقة بذلك المبدأ فان كان المبدأ الطبيعة فليتجدد قرب
وبعد من النهاية المطلوبة وان كان ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها
الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون اخر ولذلك صرحوا بان مزاول الحركة يجب
ان لا يكون عقلا ولا نفسا بلا قوة تخيلية منطبعة فيجب في الحركة الارادية ان يكون لها من التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات
الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة فنقول لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية
في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية منها ارادة
عليها عن مبداها العقلي ومعشوقها القدسي توجب انبعاثات للحركة شوقا اليه وتشبها به فوجب لكل انبعاث للحركة
حدوث اشراق وتجلي روح من مبداها ومعشوقها ولكل اشراق وتجلي روح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة
حركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والتشويقات وسلسلة من الاشواق والارادات على الوجه الاستمرار والاتصال
كل سلسلة شيء كالتوسط وهو امر ثابت وحداني مستمر ولي كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات اشراق

كلي بامر

كلي بامر عقلي ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلي مبداها النفس الفلكية موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق
جزئية مبداها قوة منطبعة شوقية لارادات جزئية تنبعث في المبدأ القريب للحركة الارادية الفلكية ولنفرض انها اثنتان — الحركات جزئية صح
احدهما في الكيف والاخر في الوضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهري متصل الذات وجهة
تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن مثل هذا الامر اليها لم يتم سببيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليه — انضمام صح
يصير مبدأ الجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وبانضمام هذا الجزء اليه يصير سببا للجزء من مبدأ الجزء الاخر من اجزاء السلسلة الاولى
على وجه الاتصال من غير دور واجزاء الكل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة
لكن في التعبير يقع بحيث يوهم انها متفاصلة لعوز العبارة عن بيان كون المبدأ باعتبار انضمام كل من هاتين السلسلتين يصير
علة للاخرى فيتجدد كل منهما بتجدد الاخر على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لنحو صدور
كل متغير حادث ومن ذلك يتعين الفاعل المباشر للحركة المصحوب للهيولى لوقوعها في اواخر الموجودات الموجب لبعده
عن منبع الوجود والكمال وحاجته الى الاستكمال اناً فاناً او فوقه وقد علمت طريقها في الفعل بتشابه الحركات جميعها
فلكية كانت او عنصرية وحصول جميع الممكنات عن درجة السرمد والازلية فالامر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم
علينا اصعب لكن وفقني الله برحمته وفضله لاصل حكمي انقطع بنوره منبع الشك عن وجه درك الحق واليقين
وهو ان الحوادث باسرها تستند الى الحركة الدورية ولا تفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث
زماني فله علة حادثة هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له ولا كذلك الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث
والتجدد فهي حادثة لذاتها والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري في كون الامس قبل
وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد المراجعة الى عقولنا لم نحكم جزما الا
بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد وان المعلول الذي نفس ماهيته الحدوث والتجدد فلا نحكم عليه بذلك الا اذا
عرض له تجدد وحدوث زائد على ماهيته كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية
التي لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي الا بحسب الفرض والوهم كالتي الهيولى جوهرها ليس الا القوة
والاستعداد فلا يحتاج في استعدادها الذاتي الى الصور مطلقا الى معد وقتي واذا عرضت لها الاستعدادات

انما هي لصور دون اخرى تحتاج الى معدات وحيثيات من خارج فالحاصل ان لكل واحد من المتغيرات منتهى الى وحيه
هي نفس التغير فلكونها متغيرا صح ان يكون علة للمتغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون منوطا بالجاعل الحق
المفيض بافاضة الوجود عليها من دون خصوصيات تشخصياتها وفنون حصولاتها الممتنع بلا علل حادثة مادية
وتلك المنتهية هي الحركة ولهذا اعترف بها بعض المحصلين بانها ثابتة متغيرة بذاتها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث
الشريفة النافعة جدا في دفع اشكالات كثيرة والمصنف لما ذكر ان لكل حادث يسبقه حادث آخر ولزم من كلامه سبق
حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة فاختار التعاقب ورد الاجماع اراد ان يشير الى برهان التطبيق
الدال على نفي ترتب المجموعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق ارباب العقلاء فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل
ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدء معين الى غير النهاية واخرى
مما قبله بمرتبة واحدة او بمرتبة معينة متناهية في العدد وطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزائدة بواحد وكثير
معين عليها بان يقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الجملة الاولى والجزء الثاني بالثاني
والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يتطابقا الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة
او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص ويلزم منه كون الجزء والكل المركب
لعدم كون الجزء جزءا والكل كلا هذا خلف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية
والاولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم
تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هف فان قيل انه اجدر وانما اعتبر وافيد في الاجتماع في الوجود والترتب لان
الآحاد اذا لم يكن موجودة في الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان ما وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة
في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت الآحاد موجودة
معا الا في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء انحاء اخر من المعية دون الزمانية والعلمية المعية
في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى واجزاء الحركة المتصلة لها هذه المعية في الوجود وقد بينا ان علم البارئ تعالى

لجميع الا

لجميع الاشياء التي وجدت او سيوجد علم واحد حضوري وشهود تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء المجردة عنده المفارق
العقلية المرتفعة عن بقعة التغير وافق التجدد وعلمها الاشراقي الوجودي بها فيجري فيها من الحجة التي ذكرتها التطبيق والتضايف
وغيرهما من البراهين خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في احوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة ولما ذكرنا
في اخر فنون هذا القسم وجود جواهر عقلية وهي وسائط جود المبدأ الاعلى الى المراتب المتأخرة البعيدة المناسبة للجزء الاقصى
واسباب حصول الكمالات الموجبة لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات منها ينزل الوجود ويهبط الى
مرتبة النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يرتقي الى ذروة الشرف والكمال بعدما يهبط منها حيث يعرج
على مراتب الجماد والنبات والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستضيء بنور الحق في المعاد فكان الوجود الفائض من
الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا كما قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها وظاهر ان
اشبه الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في اخر مراتب العود لكونها
اشرف وجودا واقوى تحصلا من الهيولى اذ هي سلسلة شرف باعتبار مراتب البراءة من القوة والخسران اللذين مبدأهما الهيولى
والابدان فاراد ان يشير الى ان لها وجودا اخرويا لا يحتاج فيه الى البدن واحوالا اخروية سانحة عليها من ذاتها لا جل
ملكاتها واخلاقها المكتسبة لها من البدن وهيئاته بحسب النشأة الاولى وذلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن
يسمى بالنشأة الآخرة لها فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن سماها
بالهدايات لكونها هادية الى تبيين مقاصدها ودافعة لاوهام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين وها
يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على ضربين ضرب لا يفي بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة وهو
الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب يمكن تفهيمه من جهة النظر والقياس
والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفي لطالب الحق واليقين وتهدي لمن يشاء
ارجعي
الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل
بالدليل الى اثبات وجوده او عدمه وانما يحكم معه بجوازه فقط فان النبوة تكشف عن حاله وتحققه على وجوده
او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما قصر عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما قوله عليه السلام الى

بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل السعادة والشقاوة الجسمانيين يطلب من القران والحديث على الوجه
المفصل المشروح في مواضع عديدة منها لان حقايق الاحوال المعادية على اجمالها وخصايص صورها كيفياتها
مما لا تتوقف به الا بقدر ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا ادركنا ظاهره عن الاحالة والامتناع واوقفنا
المخبر به موقع الجواز والامكان وبينا رجحانه على دعاوى المنكرين والخصم في بابه قام التنزيل والاخبار النبوية
فيه مقام البراهين في المعاني الهندسية ومقام الادلة الواضحة في المعاني الطبيعية والالهية وصار العاقل بقصوره
عن تصور كيفياته بعد ايقانه بوجوبه وتصديقه بالشريعة التنزيلية معذورا في خالقه وخصوصا اوقات عن سمعه
وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشاة الثانية وتفصيل كيفياتها مما لا مطمع للمعرفة بوجوه
الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما فات شيء عن رسوله صلعم قل ما كنت بدعا من الرسل وما يفعل بي ولا بكم ان
اتبع الا ما يوحى واليه يرجع قوله صلعم وعنده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس بيان في حقيته في اقرب الهيئات
النفسانية والوجه الصحيح المعاد الجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا و
صفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجود
في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في
اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احداهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من خارج وترتفع
اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك ادراك مشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجب
في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو
سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان واللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة
واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرا
عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي تاذت به و
تخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مسفوراته
بقوله ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من الاكل والنكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم

جسمية وخيالية

حسية وخيالية وعقلية اما الحسية فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه يعيد
الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه والى الكلام في ان بعض هذه اللذات مما يرغب فيها رغبته كما تقول بعض
العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فان هذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه
غاية الشهوة وللكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالية فلذة كلذة النوم الا
ان النوم يستحقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصور من
حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في خارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة
له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان
الصورة المخترعة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها
ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة
تصويرها في المتخيلة لعظمت لذاته ولنزل منزلة الصور الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الاخرة في هذا المعنى الا من حيث
كمال القوة على تصويرها في الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بباله شيء يميل اليه الا ويوجد له في الحال بحيث يراه واليه
بقوله صلعم ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب
الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس فجعل الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اذ ما
ولا ينقص رتبتها في الوجه اختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في خارج فان وجودها يراد لاجل حظه وحظه من وجوده
في حسه فاذا وجد فيه فقد تم حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا
في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطرق ولا يتضيق والى الوجه الثالث العقلي فهو ان يكون
هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كما للحسيات
فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما رتبته في العقليات يوازي رتبته في الحسيات فانه لو راى احد في المنام
الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر و
اليواقيت واللالي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتماثلين بين

بديهة محدثة لكان المعبر بعد ذلك بالسرور واللذة على نوع واحد بل لكل واحد لذة على نوع آخر من السرور يرجع بعضه الى
سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع
اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان
يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ومع هذه الاقسام لكنه يجوز ان يجمع بين
الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق ولا تمثيل له هذه الصور
والعارفون المستغنون بعالم الصور واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم و
تشتغل سرائرهم وشهواتهم اذ صدّ الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات
واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية المفتوحة بواسطة النبوة الى
كافة الخلق القدر الذي احتملت افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه من منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين
انتهى كلامه وهذان القولان من كلام هذين الشيخين اقرب شيء الى كلمات ائمة الحكمة والكلام في باب توجيه
المعاد الجسماني بالعقل وحاصلها ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت وبيخه عالم القدرة والقوة لها قدرة
على اختراع الصور لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف الظلماني المركب من الاضداد ليست الا
ضعيفة الوجود لا يترتب عليه الآثار الخارجية ولا هي ثابتة ليست بل متغيرة لان مظهرها قوة خيالية دائمة التحلل
والانتقال والتجدد والزوال حسب اختلاف امزجة قالبها بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية
ولما استراحت النفس من الاشغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن الجمع من الامور المتنافرة
المتعادية في الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة واجتنبت عن استعمال النفس لها اما بالنوم او بموتها في
الحجب العالية بقوة في ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها فاصبحت مخترعة للصور مشاهدة اياها
بحواسها التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان
حواسه الظاهرة معطلة عن الادراكات فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا في ذاتها من دون الحاجة فيها
الى البدن بل هي ام والصوفي التي في البدن لو لم يكن هذه عائقة للنفس عن استعمالها اياها وظلال حواس البدن

كلها

كلها يرجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك بمجمع حواس النفس وقواها يرجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة بصير فعال
وجوهها الى ذاتها من هذا العالم ادراكها للاشياء عين قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرية او اقل مزاحمة ومعاوقة
من قواها لقصورها وضعفها كما للمجانين والمرضى او لقهرها اياها كانت او شريرة كما للانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين كانت
ملاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى وترتب آثار الوجود اللذاذة والايلام عليها اكثر في نطاق تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية
التي لا يشغلها شان عن شان ولا يلهيهم حظ من حظوظها ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الامور الآخرة هي كالمبادي العالية ذاتا
وفعلا فيقدرون على ايجاد امور مشاهدية وربما يبلغ قوة نفوسهم الى حد فيستريح منهم فيفيدون له قوة يقدر بها على
الامور الغيبية كاسماع النبي ص للصغار وذكر الحصى والاعجاز وان لم يكن هذا الحال دائمة لهم بحسب خواص الاوقات والتعلقات
كما يليق بها من الاحوال كما روي عن النبي ص ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض افراد
الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس واقوى التأثير والكون قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية التلقي
من عالم الغيب قليلة الانعكاس الى جانب الظاهر لا يشوشها المفكرة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة وكمال
لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات والامور
الآخرة ويشاهدها مشاهدة صحيحة اتم من المشاهدات الدنياوية الناقصة لاجل كدورة المادة وضعف الادراك فكدورة
الشهوات وشواغل هذا الغالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى ولا يدركه الابصار وربما يشغل بعض
المكاشفين صور ذلك الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الآلات على عكس حال المجذوبين وجميع ما ذكرنا
لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذه انموذج لمعرفة احوال الآخرة لها فانها اذا
انقطعت تعلقاتها بالبدن وخلت ولزات البيت لو تخلت صارت حواسها الباطنية لادراك امور
الآخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة
او الكريهة صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة باليواقيت
واللؤلؤ والمرجان او قبيحة مؤذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والجحيم والزقوم والتصلية في الجحيم ثم
اعلم ان امارة النفس الى البدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه

في القيمة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل
كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل شيء عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه الى غير ذلك فوجب التصديق بها لكونها
من ضروريات الدين وانكارها كفر مبين ولا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب في تعلق النفس اليه في اول الامر اظهر
من التعجب في عوده اليه ولا يلزم من نحو حدوثه لياقته واستعداده لتعلقها به الحصول له شيئا فشيئا وبلوغ قامته الى طوله قليلا قليلا
لكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص
من الحدوث والحدوث لا ينحصر للانسان في هذا النحو لجواز ان يكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات
والاوضاع الفلكية يرجع ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكوين اجسامهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسامهم المكونة
دفعة واحدة بتوسط بعض ملائكة من الله تعالى او بحكم واهب الصور بتلك الصور على مواد لحصول المزاج المختص مرة اخرى
كما يكون الوف كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف من العفونات تكونا دفعيا ولا يلزم
ان يكون نحو التعلق والحدوث البدني في الاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخر على البدن على وجه لا يكون مانعا من حصول
الافعال الغريبة والآثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شأن النفس مشاهدتها اياها في النشأة الدنياوية وكذا ايضا
على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير البدن
الاول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا كما يشهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس
الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي من قوله عليه السلام يحشر بعض الناس يوم القيمة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير
بعضها ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب
باللذات والآلام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك
بالجوهر المدرك وهو النفس ولو بواسطة الالات وهي باقية بعينها وكذا المادة والسنخ كالاجزاء الاصلية في البدن
او غيرها ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوة الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات الواقعة فيها بين
انه بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب

في المشيب

في المشيب انها عقاب لغير الجاني هذا واعلم انه قد ذهب الفلاسفة الطبيعيون واوساخ الدهرية الذين لا اعتداد
باقوالهم وارائهم في الملة ولا في الفلسفة الى انكار المعاد مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من مزاج وامتزاج لهذا
الهيكل المحسوس بما فيه من القوى والاعراض وذلك ينعدم بالموت ولا يبقى منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فيهما
فلا يرجى له عائدة فلكونوا بانه اذا مات ونيل سعادته او شقاوته فقد فات كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد
ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى مثل العشب والمرعى فيصير غثاء احوى فلهذا السبب انكروا النبوة المنذرة بالبعث
وفوائدها واصروا اصرارا على منع حشر موادها وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع
على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب
والامتزاج فينعدم بالموت ولا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين
على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم
جسم سار في البدن سريان النار في الزيتون والماء في الورد والنار في الفحم وذهب جمهور الفلاسفة
الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورته واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفساد
فيعود وما تزين به كثير من علماء الاسلام كافة الامامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب
الاصفهاني القول بالمعادين الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير
من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون
بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليه في هذا العالم وينكرون
الاخرة والجنة والنار فان قيل الايات المشعرة بالمعاد الجسماني اكثر واظهر من الايات المشعرة بالتجسيم
والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني
واحوال سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهمه العوام فان الانبياء
مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية
وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة لما يعتقدونه

نده وطلا والانذار عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام يقصر عقولهم لا الفهم بعالم الاشباح والمحسوسات عن
ذات المبدا الاول وذوات العقول الفعالة التي هي المبادي القصوى والشريعة تحكيهم لهم مثلا لانها الماخوذة
من المبادي الجسمانية وتحكيها بنظايرها من المبادي المدنية وتحكي الافعال الالهية بافعال المبادي المدنية من الملوك والسلاطين
القاهرين وتحكي افعال القوى والمبادي الطبيعية بنظايرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك تحاكيهم من
المعقولات بنظايرها من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهاوية او الظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات
التي هي غايات افعال الفضائل الانسانية بنظايرها من الخيرات العرفية التي تظن انها خيرات وتحكي مراتب الموجودات
في الوجود بنظايرها من المراتب المكانية والمتقدمات الزمانية فوجب ان تحكي لهم الانبياء من امر المعاد ما هو مثال للمعاد
الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام قشر والشريعة لباب للفلسفة قلنا انا نجيب الناس عند
تعذر الظاهر ولا تعذر هاهنا سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب
على الامثال لا مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدي الى نسبة الانبياء صلوات الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ
والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي
لا حقيقة لها نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات والالام
العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام
والاشباح من الانواع يوجد نظيره على وجه الطف واصفى في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن يخفيه

هداية النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى وعلى الثاني
اما ان تتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ او لا تتعلق بل تبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول
وهو فسادها لان النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل فيكون
فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد وشيء يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير
القابل للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد فيلزم
القابل غير الفاسد فان الشيء فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد

بل

فيكون قبول الجسم للاعراض اي انه فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور معه
العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول وعدم قائم بذلك الشيء
اقول كانه نسي البرهان المذكور على كون كل حادث مسبوق بالزمان مسبوقا بمادة حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك بين جانبي
الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا فان كل معدوم صرف لم يدخل في
عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له بل ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذي ذكر من ان العقل يتصوره مع نقيضها
العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة
الخارجية لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج اما واما الاشياء التي طرأ عليها العدم بمعنى رفع الوجود
الذي كان ثابتا لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها لا يكفي ذلك الحامل نفس ذواتها وتمام حقيقتها
لان حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية قوة الفساد والبطلان التي تستدعي قوة الفعلية والوجود لان جواز
العدم يكون مع جواز الوجود وقد مر في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد وان يغاير الحامل لقوة
الفساد لاجزاء ذاتها الذي هي بها بالقوة ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض
فحامل قوة الفساد للنفس ان كان محلا لها فيكون النفس قائمة بالمادة وقد ثبت تجردها وان كان جزءا لذاتها
فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها هف وان جوز احد ان النفس على تجردها الوجود
بل يجوز كونها متالفة من مادة وصورة مفارقتين جوهريتين يزول احدهما وهي الصورة لها ويبقى الاخرى وهي المادة الحاملة
لقوة وجودها وعدمها ننقل الكلام الى السنخ الباقي من النفس ولا نعني هاهنا بالنفس الا جوهرا مجردا هي الذات محل
العلوم والمعارف وهي سنخ الباقي لو كان قابلا للفناء لزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة الى
الفعل فيكون موجودة معدومة معا في حالة واحدة هذا محال ثم انك قد علمت فيما سبق ان منع قوة الوجود او العدم
في الكائنات الفاسدات ليس بمعنى الامكان الذاتي الذي يعم المبدع والكائن جميعا ويقسم ضرورتي الوجود والعدم
لان هذه هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشيء الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجود
الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهي بالفعل موجودة فيجتمع فيها

فعليه الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما نبهنا اليه في الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن
والآخر بحسب الخارج فمفاد احدهما التركيب بحسب التحليل العقلي ومفاد الآخر التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس وان كان
جوهرا مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها من المبدا المفارق في المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان
يكون استعداد عدمها ايضا في تلك المادة البدنية فينعدم وان كان علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية
قبل حدوثها فيكون البدن محلا لامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها قلنا البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس
مستعد لان يحدث له كمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة في نفسها حتى يحدث له ذلك ووجود المجرد
المباين في نفسه هو بان يكون وجوده اخص وجودا لنفسه ولا يمكن ان يكون وجوده في نفسه الذي هو وجوده
لنفسه هو بعينه وجوده لغيره بل يتغاير الوجودان لا كالجوهر المقارن والعرض حيث ان وجودهما في نفسهما هو بعينه
وجودهما لشيء آخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها وان استلزم الاول الثاني بحسب استيجابه
استعداد البدن للاول وافاضة المبدا الجواد للثاني عليه لكونه مقدمة للشيء الواجب اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد
في القابل وعدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل
زوال استعداده وعدم قابليته لها وبطلان كونها كمالا له انتفاء وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ
كون الشيء لشيء وان اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضي سلبه في نفسه او لا ترى ان كون الفرس لك
يلزم ان يكون له كون في نفسه ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا كان ذلك الشيء مما
يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشيء آخر فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة
والاعراض حيث يلزم زوالها عن محالها فسادها في انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد
ان يحدث له نفس وفيه استعداد ان لا يحدث له نفس كما عند حلول الاجل لا ان فيه استعداد الوجود النفس واستعدادا
لعدمها لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له ووجودها لذاتها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن وبطلانها
في ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق
فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا احتياج للبقاء الى الشبكة فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة عائقة له

في وجودها

في وجودها الاستقلالي ولهذا انها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط حدوث البدن لا شرط بقائها وليس النفس عرضا
جوهرا وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض واخسها فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض
لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدم ذلك الشيء
وعلمت ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وعلتها المفارق وغايتها اتصالها به
فيلزم ان يكون باقية ما دام كون مبدئها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواه وهيئاتها الظلمانية وغشيتها المادية
عائقة لها عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي واتصاله بالطيور السماوية بمقارنة الشبكة و
تتقوى بتوطئة فاقامات البدن وحرسه وانهزام جنوده وقواه تتخلص جوهر النفس من حبس البدن ومؤذيات القوى و
تتشرف بمصاحبة القدسيين والملا الاعلى تحصل كمالها واعتبر بالات البخار ومدخليتها في وجود الكرسي ثم بقاؤه
مع انتفاء الالة او بيوتها فكذا النفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والالات البدنية لتحصيل مطلوبها
القدسي ومراداتها العقلية ثم نقضتها ورفضتها بالكلية كما هو قول شامخ من الحكماء واذا ثبت ان النفوس كبار انبعث
في مرادها الاسلام ولا سبيل الى الثاني وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء
كان من نوعه او لا وسواء كان النقل بالنزول او بالصعود لان النفوس حادثة على ما هو مذهب المعلمين والرؤساء
سائر المتاخرين خلافا للاقدمين من حكماء فرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان
لان النفس لما كانت حادثة لحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص يستدعي وجودها من المفارق و
تعلقها به فالبدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن يصلح ان يتعلق به
نفس فلو تعلق به نفس اخرى فيها يستحقه بالاستعداد من المبدا بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن
الواحد نفسان متصرفتان له واثنان مدركتان وهو مع انه لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته
الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول من الانسان وظاهر ان اعداد الحيوانات تزيد على الانسان
كما ان النباتات تشتمل الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الاجساد البدنية على نفوسها بشيء لا يتخالس وهو محال ولو
كان بالصعود الى الانسان فالنفوس المستقلة تفضل على الابدان فيتمانع وفي الحيوانات الصغار انواع تزيد عددا

واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يصح ما ذكروا وتفصيل هذا المبحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق
وشرحه للعلامة الشيرازي هداية لما اثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت لها سعادة
وشقاوة حقيقيتان دون ما هو بحسب البدن وضرائه وشروره لما هو فرع تفصيلها مستفاد من الشيخ وذكر في ذلك ان سبب السعادة
هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة هو حصول المؤذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصور معناهما فلذا
فسرها بقوله اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم وانما قيد بالحيثية لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه آخر
والالتذاذ يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملائم واسم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية
له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ الرئيس عن
هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد
لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز واللذة لا تحصل
الا بالشعور بما هو ملائم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك والاصابة جميعا بالمطابقة اوردهما معا وقدم
الاعم الدال بالمطابقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا خطأ نشأ
من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض فان الادراك الحسي يكون بسبب انفعال الآلة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك
كما علمت هو النفس لا الآلة فمتى انفعلت الآلة وتغيرت عن حالها استطابت القوة المدركة لحصول المدرك فوجدته
اذا لم يكن مصحوبا بشر او عدم كمال آخر لها بل من حيث هو وجدته له فان الوجدان من حيث هو وجدان ادراكه ونيله لذة
بالشرط المذكور فنسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة لا اللوح ولا الادراك نفوس الافلاك فليس فيه انفعال
لا في الآلة ولا في القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق والنور عند البصر
والمقومة عند اللمس والتمني عند الخيال والانتقام عند الغضب وقد شهر ما يقال ان لكل واحد من هذه المحسوسات
ملائم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملائما للآلة المتعلقة به والملائم للنفس الناطقة
من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات بان يمكن النفس من ان يصعد قدر ما يمكن ان يتبين من
الحق الاول نعم كان ادراكه على ما هو عليه والاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى الا من ورا

بإرادة

حجاب او حجب في المعلول الاول فهو لقصور لا باس به في ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له
بحسب شهود ذاته وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى
الحق الاول وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما ان العالي من المبادي لا يلتفت الى السافل
ولكن يعلمه وان حصل ان لكل قوة يدرك الحق الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عن الحق بقدر قصوره ونقصه مثلا
حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلائق الا قصور الذات ونقص درجته الوجودات عن كمال الحق وجلاله
ودرجته في الوجود فالحجب بقدر مراتب القصور والاعدام لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بطلاتها لا
بقصوراتها وما لا يكون موجودا الا من الطلالات كلا لا يشعر العقول الفعالة بقصوراتها في وجودها انها من رتبة
الاول ودرجة وجوده وان واجب الوجود لما كان في جميع جهاته اي كل ما يتصور من صفة ويليق بجنابه الرفيع
يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته بريء عن النقائص والشرور والآفات فان منبعها
الامكانات والقوى والاستعداد في الواجب منع لفيضان الخير على الوجه الاصوب في نظام الوجود
بحيث لا يتصور ما هو اعلى واصوب منه وقد فاض عنه من النظام ثم ادرك ما يترتب بعده من العقول المجردة
والنفوس الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكائنات العنصرية من البسائط والمركبات
حتى يصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب الكل على الترتيب الذي هو لها
بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم اي مطابقا له وانت تعلم ان العالم عالم بصورته لا بمادته قال
الشيخ لا يمكنني ان انص على المبلغ الذي بسببه يصير الانسان سعيدا في العلم ولا اورد الذي يقع في مثله الشقاوة
العلمية ولكنه في كتاب المباحثات اكتفى بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء زعم على سبيل التقريب ان
يتصور النفس المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان
ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل و
نسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور
العناية ويتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها وانها واحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها

تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى والملايم لها من جهة القوة العملية فهو ان تتسلط على سائر
القوى البدنية ويحصل للنفس هيئة استعلائية فهي تتسلط على البدن وقواه فان انفعالها عن القوى وتأثرها عنها من شقاوتها
واحتجابها عن الحق واستعلاءها عليها وعدم انفعالها لها من سعادتها وقربها منه وما دام في البدن لم يمكن بريا عن استعمالها وبما شرعنا
فليستعملها بقدر الضرورة والاحتياج وليسلك بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا جامدا في القوة الشهوية عفيفا
فان العفة توسط الشهوة ولا يكون ايضا متهورا ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط
التهور والجبانة وكذا لها الحكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل منزلها او اهل
بلدها في المعاملات الشرعية او في السياسات الملكية ان كان لها رتبة في السياسة وهذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره
دون الجربزة والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي علم الحقائق الامور فانها كلما كانت اشد افراطا كانت احسن بخلاف هذه
وهذه الخصال الثلث هي التي يسمى عدالة فالعدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية التي
هي العلم بحقائق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث
انها كمالاتها مؤثرة عندها ادراكا تاما دون العايق البدني التذت بها لذة وهذا الادراك على وجه التمام
حاصل لها بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات
وصيرورتها عقلا بتكرار ادراكها وحصولها لها حتى يصير ملكة لا تحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم كسب جديد بل بتوجهها الى
العقل الفعال واتصالها به وقد حصلت لها ملكة الاتصال لا تحتاج في تعلقها بها الى الالات الجسدانية فيكون
تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الالات البدنية وقد ذكرنا ان الموفقة اذا اشتدت بسبب شدة القوة
المدركة وزوال المانع عن الادراك انقلبت مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك المعارف العقلية
على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اي عدم حصول اللذة بالمعقولات الحقة حالة تعلق
النفس بالبدن وقواه المادية انما كان لقيام المانع من الادراك التام للملايم المحبوب للذة او عينها
وهو التعلقات البدنية والعلايق الجسمانية فان القدر الذي ينال النفوس من البهجة بالمشاهدة
تختلف عليها حين التشغل بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها فحيث تختلف قدر المشاهدة

تختلف قدر اللذة والبهجة كقوتها فلا نعلم نفسا انقطع لها غير قوة اعين وما يجده النفس من الادراك عند انحلال الشبهات
واستيضاح المطلوب فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل هو شيء قليل ونسبته من اللذة العقلية نسبة اليها
كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول رائحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بتطعمها ومع هذا كثيرا ما يكون الانسان
متفكرا في امر بهيم من المعقولات وعرض له امر شهوي عظيم نال به وخير بين الطرفين استخف بالشهوة ان كان في
النفس كبيرة فالقدر الذي ينال النفس من اللذة بسبب المشاهدة وان كان خافيا له في هذه الدار الدنيا ولكنه من المعلوم
انها اذا ارتاحت في هذه النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفته وملائكته وكتبه ورسله لكان بينها وبين هذه الامور
مناسبة شديدة يؤذن بنيلها من البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن قدرا يعتد به وخصوصا اذا تربيت في نشأة
الدنياوية بمعرفة الله وخواصه المقربين فاذا انفصلت عن البدن وكانت متنبهة بالكمالات عارفة بمعشوقها
الحقيقي على وجه اليقين فزال عنه العايق البدني والحجاب الذي كان حاصلا لها بسببه طالعت اللذة العظيمة وتحقق
يكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية والحيوانية بوجه لا يناسبها الا انها لذة تحصل للجواهر الحية المحضة عند
حالتها الطبيعية وهي اجل من كل لذة واشرف اذ التفاوت في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها
وقد يكون بحسب مقدار الادراك القوي لذتها قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك فكل ما هو اكمل واقرب
الى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فكيف يقاس اللذة الحسية مع المحسوس وقصور
المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات وشوبها لانها لا يقدر على تخليص مدركاتها عما يشوبها
من الملابس الى ما ينال العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال المطلق لا يشوبه نقصان
وما يليه من الملائكة المقربين والذوات المقدسين بذا من جهة المدرك ولا من جهة المدرك فان القوة العقلية
قد علمت انها غير موجودة في مادة فهي اذن بعيدة عن التغير والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب
الوجود بذاته بخلاف القوى الداثرة الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود سئول للوهن وفتور ثم للزوال ودثور
ولا من جهة الادراك فان القوة العقلية تدرك المغايرة على سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل
شيء تدرك مشوبا بغيره من الغواشي والعوارض ولا يقدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل تدرك الظواهر

بحيث يقبل التجرد العقل وادرك جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا يقبل التجرد هداية بريد بل بحيث
في هذه الهداية الالم العقلي حضره او لا بانه ادراك المنافي من حيث هو مناف ومنها انه ايضا ما يقابل ما
يلايم وغايته قيد الحيثية وسائر ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تفسير اللذة ثم قال والمنافي
للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها انما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية للحق ومن
جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخضوعها للمآرب المنافية للسعادات
فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقي من الجهل المركب والطاعة للشهوات
فيعرض لها الالم العقلي وانما لم يحصل لها قبل ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في
ظلمات الطبيعة وتعشقها بتعشقات الدنيا فان هذه العلائق والعوائق ذاتها وما يحس بها من الكمالات و
شوقها الحقيقي كما في الامراض الاستسقاء او بالحلو ويشبه له المكروهات في الحقيقة ويفرح بها كما في المريض الى الاكل
الطين ويتلذذ به بسبب الحالة القسرية كما اشرنا اليه سابقا فيجب الذلة لذة والجراحة راحة والنار نورا والظل
حرورا فاذا فارقت البدن وصفت ادراكاتها لاجل زوال العائق عرض لها من الالم بفقدان ما يعتقده كمالا
وضد الكمال الحاصل من اللذة العقلية التي ذكرنا ما عظم منه لها فيكون ذلك شقاوة وحقيقية لا يوازيها في الشدة
تفريق الاتصال بالنار وتجميد البدن بالزمهرير وذلك انما يكون للنفس اكتسبت الشوق الى كمالها وجزمت بان كمال النفس
بتصور المعقولات وحصول مرتبة الكل دون الذي قلنا من العوالم والنساء والصبيان هداية قد علمت
ان كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظري ان يحصل لها تصورات حقايق الاشياء والتصديقات اليقينية
بوجوداتها واحوالها وهو كمال البقا منها وبحسب جزئها العملي التجرد الفائق عن البدن وقواه فالنفس الناطقة باعتبار
جزئها النظري لا يخلو من ان يحصل لها كماله او ناقصه وعلى الثاني لا يخلو من ان يحصل لها الى الكمال شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي
لا يخلو من ان يكون نقيته عن الهيئات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من حالتيها العملية مع كل من الحالات الثلث النظرية
انقسم كل منها الى قسمين وها نحن تكلمنا مع بقاء النفس عن الهيئات المذكورة او لا معه فالمصنف اورد في هذه
الهداية الحالة الاولى وتقسيمها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال النفس

الكاملة

الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية اذا فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العملي
التنزه عن العلائق الجسمانية والهيئات الردية الظلمانية اتصلت بالعالم القدسي وانتظمت في سلك
الملائكة المقربين في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر لا كمقاعد البطال
والزور عند ملوك الدنيا وملاكها فيحصل لها من لذة اللقاء وسائر اللذات العقلية ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر فان فارقته ولم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسمانية والبراءة عن العوائق
البدنية بل بقي فيها الهيئات البدنية وتعلق بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية بقيت بسبب
تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة وبقي مشتاقة الى مشتهياتها الحسية ولم تجد اليها سبيلا لفقد
الالات فتتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل امر عارض فيزول الالم الذي كان
لاجله ويحصل له اللذة بالمعارف التي اكتسبها وينخرط في سلك المقربين وذلك بعد زوال تلك الهيئات
ومدة بقاء هذا الالم يختلف طولا وقصرا بحسب كمية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفيتها رسوخ الهيئة قوة و
ضعفا هداية اورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي خلو النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على
سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى قسميها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة
فقال النفوس الناطقة الساذجة اي الخالية عن الكمال اذا ظهر لها اتفاقا ان من شانها ادراك
الحقائق بكسب المجهول من المعلوم اي بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلول بطريق النظر في الامور الجزئية
لزم من هذا الكسب شوق الى الكمال اذا تحقق لها منه انها لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم
التي يذعن كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة ونقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم
وكملت بها الكمال الممكن لنوعها فاذا تفطنت وتيقنت بان من شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم
حصل لها شوق وميلان ذاتي الى الكمال لكن هذا الشوق منبع فيها مستور لا يظهر لها ظهورا تاما في الحيوة الدنيا
لكثرة اشتغالها بما يليها ما في هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنية كما في قوله تعالى الهيكم التكاثر
حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن وانكشف لها شوقها الذاتي الى الكمال وليس معها سبب الكمال

لفقد الالات والقرب بسبب الموت بعرض لها من اجل ذلك ان الشوق الى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله

الالم العظيم وخصوصا اذا كانت معها بعض الهيآت الردية لان هولاء اما مقصرون في السعي وتعطلوا سلوك

في اكتساب الكمال الانسي والمعاندون جاحدون للحق متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية و النفوس

العنيدة التي صرفت قواها في غير ما خلقت لاجله وكفرت بانعم الله فثبتت فيها علوم باطلة وعقايد فاسدة ورسخ

فيها ملكات غير ملكية وهيآت مضادة للكمال فهم اسوء حالا واكثر وبالا وارداهما لا اذ قد تمكنت فيهما نار شوق ما

فارقها وكانت عدمية الوسيلة الى مبداها متشكة في كرب سعير الاشواق محترقة بنار الم الفراق فهو الم

النار الروحانية الموقدة التي تطلع اي تظهر وتعلو على الافئدة والعذاب الاكبر الذي قدم عليه في قوله العذاب

الادنى والعلم لي جراها هذه النار الدنياوية تابعة لصورتها النوعية كما تحققت من قبل وقد حققناه في هذا الشرح

ان لكل نوع جسماني فردا روحانيا منه في عالم الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قدر الله المعنوية بعد تنزلها

في مراتب كثيرة كما ان الغضب في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ بانتشار سورة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها

ما لا يوثر النار في الحطب ومن هذا يعلم ان كل سخن للحيوان يكون حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثر النار

الروحانية فلا جرم ان ايلام تلك اشد وادوم من ايلام هذه كيف ولكل قوة جسمانية متناهية التاثير كما هو وهذا

منع ما ورد ان النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فاما لا نريد بالنارية

هذا الصفاء والاشراق والتلالؤ واللمعان فان ذلك كله سلب من النار الحقيقية وانما ثبت لهذه النيران

لانها ليست نيرانا محضة بل فيها نار ونور والان النار المحضة فشانها انها محرقة موذية قطاعة نزاعة وهذا

المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة والذي يباشر الاحراق والتفرق حقا وحقيقة هي نار الله مستورة

في هذه المحسوس خارجة عن الفكر والقياس وهي النار الكبرى المتطلعة على الافئدة والنفوس المرتبطة

نوعا من الارتباط بهذا المحسوس هدايته اراد ان يذكر في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو

النفس عن الكمال وعن الشوق اليه وقسمها الى القسمين من جهة هيئته علمها مبينا ما لها مع كل منها من المرتبة فقال

النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم بحقايق الاشياء والشرف بالتجرد عن العالم الادنى اذا فارقت البدن

غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله ببرهان حدوث راي فيها وكانت خالية عما يوجبه من الهيئة

البدنية والاخلاق الردية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوها عن الم الشوق وعن الهيئة

الهيئة المضادة للكمال فلها حالة خالية عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما مال اليه الشيخ في الشفاء لان الرحمة

واسعة لها كل شيء ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة فكانت البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء

ان فقد ان التفطن الذي يحصل منه مجرد الشوق دون التحصيل صاحبها الى تحصيل الكمال واما اذا لم يكن خالية من

الهيئة البدنية الردية وليس عنده هيئة غير ذلك ولا شيء من المعاني العقلية فيتالم بفقدان البدن ومقتضاته

لان خلق التعلق بالبدن والمشتهيات قوله باقية فيه دون حصول المشتاق اليه لفقد الالة كحصله وبقي في

كد والهيولى مقيدة بسلاسل العلايق البدنية مغلولة باغلال الهيئة الردية فيكون في غصة وعذاب

اليم لا كاكثر الفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذابهم ابديا بل يزول بزوال تلك الهيآت شيئا فشيئا

ولا باس بان يفصل حال الناس في ما لهم ويقسمهم اقسما اقرب الى الافهام في الذي ذكره المص لاشتماله على بعض الامور

القرآنية فنقول ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء وهم اصحاب

الشمال والثالث يقول المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة الاية واصحاب الشمال اما المطرودون الذين

حق عليهم القول في القضاء السابق وهم اهل الظلمة والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم ابدا كما قال الله تعالى ولقد ذرانا

لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفي الحديث الالهي الرباني هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي

واما المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور الى اصل النشاة لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من

اكتساب الرذائل وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية لغضاء اوطارهم الشهوية والغضبية

ومزاولة المكايد الشيطانية بقوتهم الوهمية الجزئية حتى رسخت الهيآت الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم

وارتكبت على افئدتهم فبقوا شاكين حيارى في الضلالة تايهين في الغواية فحبطت اعمالهم وانتكست رؤسهم

فهم اشد عذابا واسوء حالا لمنافاة مسكة استعدادهم حالهم والفريقان هم اهل الدنيا فما لهم في الاخرة من نصيب

الا الاول فلعدم استعدادهم راسا لقبول الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود

في النار الا ما شاء الله واصحاب الفضل والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات في الجنة راجين لها راضين بها فرحين بما
ما عملوا حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل البرزخ الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المسرورون
بدرجات الجنة على حسب مناسباتهم واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب الامهم من ميراث اعمالهم والا اهل العفو
الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهم مستاهل المعفو عنهم لرسوخ القوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لقلة
مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية فيها او لمكان توبتهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا منها لحسب الايمان والاعتقاد
الصحيح لا لاجل استعمال القوة النظرية والتفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والمعذبون
حسبا لحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن درن ما كسبوا فنجوا وهم اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من
هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن الرحمة ستداركهم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء هم اهل الاخرة والسابقون
اما محبون واما محبوبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا اليه حق انابته وهؤلاء هم سلكة تكميل
القوتين لهم في العلم والعمل بالاشتغال بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية
الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم هم المستعدون الذين بقوا
على فطرتهم الاصلية واجتنبوا رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء نور الفطرة فلم ينقضوا
عهد الله والفرق بينهما بان المحبوب يحتاج الى هداية الله بعد الجذب في الوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله
كقوله تعالى جل ثناؤه كذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب
يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول وسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة
التي توجب الهلاك السرمدي على ضربين الجهل وهو المركب الراسخ وضرب من الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل
البسيط والاخلاق التي ليست في غاية الشرف والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا يقتضي الشقاوة بل
المخلوع الكمال مع سعادة ما ناقصة وتفصيل ذلك ان فوات الكمالات للنفس اما لامر عدمي كنقصان
غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام
الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية فصحيحة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا

لنوعين

فهو غير منجر بعد الموت ولا عذاب بسببه والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة
للنفس غير مفارقة عنه فغير منجبر لانه لكفر عذابه دائم والا الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد
الموت اما لعدم رسوخها او لكونها هيات مستفادة من الاحوال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في
شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال والبطء فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين
وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتسابها
عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم والا النفوس السليمة الخالية عن
الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فيقع في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة تليق بها غير متالمة بما ينافي
به الاشقياء الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام
اخر لما انها لا تدرك الا بالالات جسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وليس الا ان يصير مبادي صور لها ويكون
نفوسا لها سواء كان في نشاة اخروية كما يقوله اهل الشريعة الحقة او في هذه النشاة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ
واما ان لا يصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو علي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تصير
نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها
فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها قال بعضهم ويجوز ان يكون هذا الجرم الذي تتعلق هي به متولدا من الهواء
والادخنة غير منحرق فيحصل لهم سعادة وجنة وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وجحيمية قال صاحب الملكات
لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال وان قرب من النار فتحلله بسرعة الى جوهرها وان كان دونه
الهواء فاما ان يتحلل بحر او يتكاثف فينزل برد وليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس ليحفظه عن التبدد
ويمنع غيره عن ممازجته ويتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور ورطب ليقبل و
لكن هذا اخر ما تيسر لنا في شرح هذا الكتاب مستعينين عليهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم وتراكم
افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفى فيه

تاریخ روز شنبه غرۀ شهر شعبان المعظم
سنه تنگوزئیل ۱۲۹۲ در عرض کتابخانه
مبارکه ملاحظه شد

انوار الحكمة والظلمة فيه اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في الامور الالهية بدعة ومخالفة اوضاع
جماهير الخلق ضلالة هذا مع ما اعترانا العجز والقصور وانتسابنا معظم القصور في الخلل والفتور والملتمس ممن جبلت
طبيعته على الانصاف واجتنب بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف واصلاح
الفساد وسد الخلل بعد التامل والاكتشاف وان اذا عثر على سهو ان يستره بذيل التجاوز والعفو فاني لمخطا المعترف
بالقصور والعجز الموقف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله
كلاما لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب يعتريه قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية
دنوه مشتملا على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة يعد النفس ملكة لاستخراج المسائل المعضلة ويعد
الذهن لاطلاع على المباحث المشكلة على انا لا ازعم انا قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تحصر
مما انفتح في معارف الحق لا يتعهد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وصدور اعظم من ان يحصره عقد دون عقد

والله اعلم بالصواب الملهم لاولي الالباب هذه صورة خط المصنف
وكتب بيده ابن الفانية مولفه محمد المشتهر بالصدر الشيرازي
حامدا مستغفرا لمجيد الله وما شاء الله ومصليا
على نبيه المبعوث من لدنه واله المعصومين
مصطفيه ثم تم الكتاب الاول
في ربيع الثاني سنة ١٢١١
اتمم م م م م م م

باز بینی شد ۱۳۷۱ ش

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد
کتابخانه آستان قدس رضوی